

gáspár csaba lászló

Isten és a semmi

„A magunkban, magunkkal és önmagunkért folytatott vita egy életen át tartó küzdelem: az igazságért vívott harc, amittől a kinyilatkoztatott hit-igazságok esetében sem mentesül az ember – elvégre a hitvallás nem menlevél a gondolkodás kötelessége alól, sőt, valójában a hit-igazság elfogadása esetén kényszerül a gondolkodás a legvégső erőfeszítésre.”



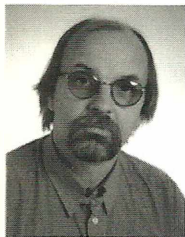
Ma már nem csupán arról van szó, hogy valaki katolikus vagy protestáns, gyakorló vagy közömbös, az előírások szerint vagy a maga módján vallásos. Alapvető feladatot kell teljesíteni: választ kell adni arra kérdésre, hogy mit tud nyújtani a vallás a mai értelmiséginek, miképpen lehetséges vallási tapasztalat.

Gáspár Csaba írásai megragadtak merész, őszinte, olykor kíméletlen gondolatmenetükkel... Erre csak olyan tanulmányok képesek, amelyek jelentős szellemi tapasztalat és kiharcolt megértés gyümölcsei.

Dr. Fila Béla, ny. professzor
Pázmány Péter Katolikus Egyetem

Isten keresi az embert - az ember keresi Istent. Gáspár Csaba vallás-filozófiai esszéi fényeket gyűjtenek, utakat világítanak meg a világ és az élet végső kérdéseire választ kereső mai olvasó számára.

Dr. Szűcs Ferenc, professzor
Károli Gáspár Református Egyetem



Gáspár Csaba László filozófiát és katolikus teológiát tanult Budapesten, Liechtensteinben és Bécsben. Kutatási területe a vallásfilozófia, a kereszténységgel kapcsolatos filozófiai kérdések. A Miskolci Egyetem oktatója.

gáspár csaba lászló

Isten és a semmi



filozófiai-teológiai tanulmányok

harmat
budapest, 2000

© Gáspár Csaba László, 2000
© Harmat Kiadói Alapítvány, 2000
Minden jog fenntartva. All rights reserved.

A kötet írásainak első megjelenési helye:

Hit és világ. *Pannonhalmi Szemle* 1994/4. 42-47. o.

Az ember a földön jár — de az ég alatt. *Iskolakultúra* 1996/8. 14-19. o.

Ember és kultúra. *Iskolakultúra* 1998/6-7. 37-46. o.

A vallásszabadságról. *Fundamentum* 1999/2. 105-116. o.

Megtérés és megértés. *Gond*, 21-22 (1999), 46-63. o. (Kovács Dániel néven)

Felelős szerkesztő: Naszádi Gáborné

Borító és tipográfia: Molnár Csaba Krisztián

Felelős kiadó: Dr. Herjeczki Kornél

Műszaki vezető: Bernhardt Péter

Kiadja a Harmat Kiadói Alapítvány

Levél és rendelési cím: Harmat 1447 Budapest, Pf. 521.

Telefon/fax: 466-9896; Email: harmat@harmat.hu

Internet: www.harmat.hu

Nyomta és kötötte: Csiszár Nyomda Kft.

Felelős vezető: Csiszár Lajos

ISBN 963 9148 40 7

Tartalom

Előszó	7
--------	---

Mi a vallás?

Az ember a földön jár – de az ég alatt	11
Mi a vallás?	29
A vallásszabadságról – a II. Vatikáni Zsinat után	63

Kereszténység és filozófia

Megtérés és megértés	92
Isten és a »semmi«	119

Vallás és kultúra

Ember és kultúra	151
Hit és világ	176

Néhány kifejezés magyarázata	183
------------------------------	-----

Előszó

Gáspár Csaba László neve már ismerős a vallásfilozófia és a teológia kérdései iránt érdeklődők előtt. Különböző folyóiratokban számos tanulmánya jelent meg a filozófia, a teológia és a vallásbölcselet kérdéseiről. Most tanulmányaiból és kisebb írásaiból összeállított kötettel jelentkezik.

Töprengő, önálló és szabadon gondolkodó ember. Világosan észleli a mai szellemi, vallási élet kérdéseit, már amennyire azok a filozófia és a teológia látókörében megjelennek. A kötet címadó tanulmányában fedezhetjük fel alapgondolatát és eljárásmódját. Különleges vonása hit és gondolkodás, filozófia és teológia egymásra rímelő összekapcsolása, az a mifelénk szinte teljesen elfeledett tapasztalat, hogy a hit *gondolkodnivalóval* is szolgál. Ezt tanúsítja e könyv. Sőt a *Megtérés és megértés* című esszében a szerző odáig merészkedik, hogy azt állítja: manapság, amikor Heidegger különös, de megfontolt és megfontolandó kijelentése szerint visszaszorulóban van a gondolkodás (a tudomány iparszerűsége, a technika elmés ötletparádéja ellenére, illetve ezek következtében), éppen a hit hagyományából kiindulva lehetséges erőt meríteni a gondolkodáshoz. Midőn a technikába váltott filozófiai vizsgálódás már csak elemeire hullott világot lát maga előtt, akkor éppen a hit nyújt a gondolkodás számára olyan átfogó világ-képet és szerves „anyagot”, amely méltó tárgya lehet az egészre vágyó és teljességre törekvő szellemnek, kiszabadítván a rész-szerinti kalkulusok zártságából és arra a feladatra bízgatván, amire csak a szellem képes: szóljon a részeket eredendően meghaladó egészeről, kutassa fel a transzcendencia nyomait, melyektől már egy jó ideje visszariadni látszik. E biztatás a kereszténység szellemi erejéből fakad, amely a vallások-egyházak társadalmi erejének ingadozása ellenére változatlan: mintha ma már csak a hit

észlelné az egységes léttel bíró világot és a transzcendens feladattal megajándékozott erkölcsi lényt, az embert – valóságukról annyiban *tud*, amennyiben egy világot teremtő Istent *hisz*. A hit eme tudásából fakadó biztatás persze csak annak számára tűnhet meghökkentőnek vagy merésznek, aki elfelejtette a régi igazságot: *fides quaerens intellectum* – a hit keresi az értelem társaságát.

E feladat teljesítéséhez természetesen alaposan képzett és tájékozott gondolkodók kellenek. Sajnos azonban a mai értelmiség igen keveset tud a vallásról, a kereszténységről. Sokszor talán nem is az az igazi baj, hogy ismeretlen területnek számít, hanem éppen ellenkezőleg: olyannak mutatkozik, mint amit réges-régen megismertek, amiről már mindent tudnak, ezért úgy vélik, immár semmi újat nem tud mondani, a vizsgálódás számára aligha tartalmaz meglepetést, így intellektuális biztatásra sem képes. – Ámde így volt ez a fizikával is a századforduló táján, amikor úgy gondolták, a fizika épülete kész, az esetleges új felismerések legfőlegbb cizellálhatják az épületet, erősíthetik szilárdságát, de lényegesen nem bővíthetik, és még kevésbé építhetik át, a teljes átalakítás képtelenségéről nem is szólva. Ma már tudjuk: ez a biztonságérzet csupán vihar előtti csend volt. A kvantum- és a relativitáselmélet alapjaiban rendítette meg az ún. klasszikus fizikát. A megváltozott fizika pedig alaposan megváltoztatta a világról és önmagunkról való gondolkodásunkat. – Vajon nem lehetséges ugyanez a teológiában, a kereszténység „elméletében”? Vajon egy megújult teológia nem szolgálhatná a gondolkodás megújítását?

Ehhez magának a keresztény gondolkodásnak kellene új erőre kapnia. A teológiai gondolkodás – éppen mint *gondolkodás* – nem nélkülözheti a *filozófia* szellemi társaságát, kivált a vallásfilozófiáét nem. Szomorúan tudomásul kell azonban venni, hogy a vallásbölcselet terén nemcsak tudatlanság van, hanem úgyszólván fertőzött szellemi légkör. Ma már nem csupán arról van szó, hogy valaki vallásos vagy ateista, katolikus vagy protestáns, gyakorló vagy közömbös, az előírások szerint vagy a maga módján vallásos. Alapvető feladatot kell teljesíteni: választ kell adni a arra kérdésre, hogy mit tud nyújtani a vallás a mai értelmiséginek, miért kell a vallásra odafigyelni, miképpen lehetséges vallási tapasztalat. Mi az a középponti gondolat a vallás témakörében, ami minden gondolkodó embert megérint. Ha így nézzük a dolgot, akkor a filozófiai és a teológiai

kérdések *bensőleg összetartoznak*. Mindkettő spekulatív erőfeszítésének *spirituális hozama* van. Az nem veszélyes, ha bármilyen beállítottságú kritika mint valláskritika megcélozza, megkérdőjelezi a vallás alapkjelentéseit. Csak akkor van vészhelyzet, ha nem tudunk rá megfelelő választ adni. Nos, éppen erre vállalkozik a szerző.

Azok, akik úgy vélik, már mindent tudnak a kereszténységről, sok mindent rosszul tudnak. Az egyes felekezetek, közösségek tagjai, a vallásukat gyakorló emberek valójában nincsenek tisztában vallásos meggyőződésük középponti gondolatával, amely köré, mint élő mag köré rendeződnek a vallási tanítások, kultuszok, magatartások. Hogy mire jó a vallás, hogyan lehet feléleszteni a vallási érzéket és miként lehet megalapozni, kimutatni igazságát – mindezt csak hiteles gondolkodás és olykor fáradságos reflexió alapján lehet feltárni. Csak a szellemileg vívódó, az esetleges zsákutcákat vagy a megoldhatatlannak látszó kérdéseket, a szent titkot is vállaló gondolkodás képes erre. Nehéz, nemegyszer háládatlan feladatra vállalkozik a szerző, amikor a legfontosabb kérdéseket tisztázni szeretné. A tanulmányok olvasása közben érződik, hogy nemcsak gondolkodik, hanem azt is vállalja, hogy hallgatóit, olvasóit személyes állásfoglalásra készítse. Csak aki a tanítás küzdőterén megvívta már a maga harcát – Gáspár Csaba László a Miskolci Egyetem oktatója –, és kiállta a próbát a téma mérlegelésével, csak az képes ilyen világosan, dialogikusan gondolkodni és írni.

Én magam mindig nyitott lélekkel, őszinte érdeklődéssel olvastam a szerző írásait, amelyek megragadtak merész, őszinte, olykor kíméletlen gondolatmenetükkel. Érvelésük világosságot és belátást eredményezett számomra, ami minden megértés alapja. Felcsigázták szellemi érdeklődésemet, úgyszólván gondolati nyugtalanságot keltettek bennem. Erre csak olyan tanulmányok képesek, amelyek jelentős szellemi tapasztalat és kiharcolt megértés gyümölcsei. Mindig vitatkoztam a szerzővel, olykor személyesen is. Nem mindig értettem vele egyet, de mindig ráhangolódtam szellemi vívódására és megérezttem lényeges kérdéseit. A szerzőt intellektuális becsületesség jellemzi: nem leplezi vívódását és nem áltatja sem magát, sem olvasóját kész megoldásokkal.

Akármilyen furcsán hangzik, de igaz: tudomásom szerint a második világháború után a magyar teológián belül nem jelent meg val-

Előszó

lászbölcseleti mű, talán érthető okok miatt (kivéve Karl Rahnernek *Az Ige hallgatója* című könyvét, jelen kötet szerzőjének fordításában). Pedig igen nagy szükség lenne erre, ha komolyan vesszük az újraevangélizációt. Gáspár Csaba László tanulmányai jelentős lépésnek számítanak ezen a téren.

Véleményemet összefoglalva: igényes tanulmánykötetet tart kezében az olvasó. Eredeti, hiteles gondolatokat fedezhet fel benne, aktuális kérdésekkel és megoldásokkal, néha az ismeretlenbe eltűnő titokkal ismerkedhet meg. Mindazonáltal e tanulmányok még csak egy egész töredékei. Minden bizonnyal idővel elkészül egy eredeti vallásbölcseleti összegzés. E tanulmánykötet immár magát a szerzőt kötelezi erre.

Fila Béla

Az ember a földön jár – de az ég alatt

A vallás „keletkezéséről” avagy az angyali jelenésekről

*A kereszténység válasz egy rejtélyre,
nem pedig az igazság megállapítása
hosszú eszmecsere után.*

G. K. Chesterton

*Krisztus nem a világ magyarázata,
hanem a „világ világossága”.
Barsi Balázs OFM.*

I.

A vallás kialakulására vonatkozó *kognitív* típusú elméletek azt állítják, hogy a vallás a kérdező, kutató ember aktivitásából fakad, vagyis az európai emberképnek, a *homo philosophicus*nak megfelelő szituációból. Többnyire úgy fogalmazznak, hogy az ember a kezdetben ismeretlen és az ember létét, fennmaradását alapvetően befolyásoló, meghatározó természeti jelenségeket tekintette »isten«-eknek, vagy inkább isteni tevékenység eredményének. Ezzel a furfangos pszichikai megoldással pedig egyszersmind önmaga félelmét is kicselezte, ugyanis az ismeretlen valóságot isten(ek)nek tartván megnevezte-megragadta, azaz magyarázattal látta el. Márpedig aminek van ma-

gyarázata, ha mégoly fantasztikus is, az már nem olyan félelmetes. Ha például a mennydörgés a Zeusz névre (hol igen, hol nem) hallgató »isten« haragjának a jele, akkor máris nem holmi kifürkészhetetlen égi katasztrófa pöre fenyegetése tartja félelemben az embert, hanem valami roppant erő, amely hatalmasnak és módfelett szeszélyesnek mutatkozik ugyan, mindazonáltal valamiként „kommunikábilis”: neve van, megszólítható. Áldozunk hát fel neki egy kövér barmot, talán megnyugszik... S mi tagadás: eddig még minden viharinak előbb-utóbb vége lett.



A kognitív elméletek mindegyike azzal a himnikus *jövendöléssel* zárul, hogy az emberi megismerés és tudomány gyarapodása egyre inkább fölöslegessé teszi a mitikus értelmezést, illetve a teológiai érvelést, és helyébe a realitás, úgymond, immanens-tárgyszerű magyarázata lép. Ezen elméletek kidolgozói bizonyára álmukban sem gondolnák, hogy profán jóslatukkal – mutatis mutandis – éppenséggel egy ősi teológiai igazságot fejeznek ki, amely Jeremiásnál olvasható: „Azok az istenek, akik nem alkották az eget és földet, ki fognak veszni a földről és az ég alól” (Jer 10,11)*. A „magyarázatok”, mondhatná a próféta, az emberi értelem találmányai, melyek lehetnek igazak és lehetnek hamisak; Isten azonban nem magyarázat, nem a természeti jelenségek oka, de még csak a világ egészének sem „magyarázata”, hanem mindennek az „alkotója”, aki a legkevésbé sem magyaráz semmit. A magyarázat az ember értelmi igényét elégíti ki, és az ember *kérdésére* válaszol. Minden magyarázatot megelőz egy kérdés, és arra következik a magyarázat. Isten viszont nem válasz az ember kérdésére, vagyis nem következmény, hanem az embernek és a világnak, más szóval a kérdés megfogalmazójának és tárgyának a megteremtője, vagyis a legteljesebb – mert a mindenkori jelent hordozó – *örök előzmény*. „Isten nem egy lánc első szeme. Nem a sorozat első tagja az okoknak és következményeknek abban a láncolatában,

* A bibliai idézeteket a Szent István Társulat által megjelentetett fordításból vettük: Biblia – Ószövetségi és újszövetségi Szentírás (Budapest, 1996).

amely világunkat alkotja. Isten nem 'kiindulópont a múltban', hanem 'elégletes ok a jelenben' (ahogyan a múltban és a jövőben is, – a tartam egész kiterjedésében). Hány ellenvetés hullna a semmibe, hány félreértés oszlana szét, ha megértenék ezt az egyszerű igazságot!" – mondja a francia Henri de Lubac.¹

A vallási tapasztalat „tárgya” eredendően megelőzi az ember létét, s ennél fogva kérdéseit is. Ez a mitológiák esetében is igaz. Kerényi Károly arra figyelmeztet, hogy egy-egy istenalak megjelenését a mitológiában helytelen úgy értelmezni, mint az antik embert mélyen foglalkoztató kérdésre adott dramatizált választ. Az antik vallást nem az emberi kérdezés fakasztja valamely általános tapasztalat, például a halál kapcsán: „Könnyű volna azt mondani, hogy az ókori embert kezdettől fogva foglalkoztatta a halál problémája, és hogy számára elsőként vallása adott választ a maga halálra vonatkozó eszméivel. Valójában még a legrégebbi görög filozófusok eszméi sem úgy hagyományozódtak ránk, hogy megmondhatnánk: mit és hogyan kérdeztek. Az antik filozófia történetében a kérdezés művészete jóval későbbi fejlemény annál a művészetnél, ami a lényegit szemléli a világban, és kimondja azt.”²

¹ *Isten útjain.* [»XX. századi keresztény gondolkodók« 9.] (ford. Somorjai Gabriella) Vigilia Kiadó • Bp., 1995., 135. o.

² KERÉNYI, KARL: *Antike Religion.* [»Karl Kerényi – Werke in Einzelausgaben«] (Hrsg. von Magda Kerényi) Klett-Cotta • Stuttgart, 1995., 129. o. (*Die religiöse Idee des Nichtseins*). – Másik helyen így fogalmaz Kerényi: „Amit a mítosz és a mitológia 'alap-ok' gyanánt megjelöl, az teológiai jellegű. A mitológiát vizsgáló tudománynak tudomásul kell vennie azt a tényt, hogy az eredeti mitológia hordozói ... a legteljesebb magától értődséggel fogadták el az efféle teológiai alapot, illetve érvelést, függetlenül attól, hogy a *theos* fogalma milyen formában játszott szerepet az ősi 'teológiában', és milyen mértékben viselt emberi vonásokat. ... Lényegük szerint tehát a mitológiákat nem úgy kell tekinteni, mint kérdésekre adott válaszokat, hanem úgy, mint az ember eredetéről szóló elbeszéléseket, melyek roppant spontaneitással lépnek fel.” *Die anthropologische Aussage des Mythos.* In: GADAMER, HANS-GEORG – VOGLER, PAUL [Hrsg.]: *Neue Anthropologie.* Band 1–8. DTV • München – Thiemme • Stuttgart, 1975. 6, 318. o.

Isten tehát nem emberi igényt elégít ki, hanem emberi igényt *faszt* – egyebek között éppen magyarázatokra irányuló törekvésként és megszerzésükért folytatott küzdelemként. A helytálló tudományos magyarázat nem Istent szorítja ki a világból és teszi fölöslegessé, hanem a „bálvány”-t, ami nem valódi-élő, hanem hamis-faragott isten: „isten”-nek tekintett magyarázat, avagy magyarázatnak tekintett isten. A bálvány – faragványként – éppenséggel lehet szép és műves, de »isten«-ként valótlán. Ugyanígy: a magyarázat, mely szerint az égzengés Zeusz dühkitörése, lehet költői értelemben szép, de tudományos magyarázatként hamis. Az ilyen bálványnak – mondja Jeremiás – nincs helye az égben. Az ilyen magyarázatnak – mondja a tudós – nincs helye a földön.

A vallás kialakulására vonatkozó kognitív elgondolások e *rövidre* fogott bírálatával persze még távolról sem válaszoltuk meg az általuk amúgy jogosan felvetett kérdést: Hogyan keletkezett a vallás? Az eddigiekből mindenesetre kitűnik, hogy a felvilágosodás kognitív értelmezési horizontja³ – legalábbis megfelelő megfontolás nélkül – alkalmatlan a kérdés megválaszolására, mert nem *felmutatja* a jelenséget, hanem *elfedi*, amennyiben saját megközelítésének előfeltételei mögé – mintegy „rendre” – utasítja, s ezáltal elrejtí, illetve folyvást önnön előzetes föltételeit látja viszont benne. A tanulság tehát az, hogy tudatában kell lenni az előzetes föltételek kikerülhetetlenségének és rejtett működésének, mert ellenkező esetben a kutató saját premisszái, kérdései – önmaga – foglyává válik. Ha viszont ilyenformán egy másik modell kidolgozása látszik szükségesnek, akkor induljunk ki maguknak a *vallásoknak az önértelmezéséből*.

II.

A vallások öntudatára és önértelmezésére támaszkodó modell szerint a vallás nem keresés vagy emberi aktivitás eredménye, nem helyes vagy helytelen világmagyarázat rendszere, hanem *eredendő találkozás-esemény*. Az ember – nem kifejezett keresés közben, hanem „spontán létezése” folyamán – találkozik a »szent«-tel, pontosabban

³ A „horizont”-ról lásd: *Ember és kultúra* c. tanulmányt (152. kk.).

a »szent« megmutatkozik neki. A vallás kezdete az *epifánia*, azaz a *kinyilatkoztatás*. A találkozás nem véletlen, de nem is az ember műve – hiszen a valódi találkozást nem lehet sem előre megtervezni, sem kiszámítani –, hanem a »szent« öntörvényű elhatározásának eredménye. Ám ha az ember nem is keresi olyanformán az istenséget, miként azt az újkori megfogalmazások sugallják, és bár az epifánia „váratlanul” éri, „meglepetésszerűen” – *készületlenül* (hiszen éppen az epifánia következtében válik *kész-szé*) –, mindazonáltal nem minden előzetes *készség* nélkül, s nem is olyan eseményként, melyet az azt *követő* elmélkedés ne tudna beilleszteni az emberi egzisztencia szerkezetébe és esemény-láncolatába.

E „beillesztés” nem annyira intellektuális konstrukció, az új esemény és a korábbi szerkezet ötletes-leleményes összeillesztése az esemény, illetve az elemek – „értelmezés”-nek nevezett – kisebb-nagyobb módosítása árán, hanem a megtörtént esemény *hitelességé*-nek, vagyis egy olyan értékdimenziónak sajátos fel- majd erre rímelő el-ismerése, mely a racionalitás számára hozzáférhetetlen, illetve eszközeivel feltárhatatlan. A felismerés aktusában az „új” esemény, az elismerésében pedig a „korábbi” szerkezet érvényesül, és e kettő alkotja a szóban forgó reflexió két pólusát. A reflexió tehát nem az esemény ésszerűségét fedezi fel, mert minden ésszerűség egyben szükségszerűséget jelent, márpedig a nevezett esemény ilyen értelemben nem szükségszerű. Ugyanakkor az elmélkedés ésszerűtlenségnek sem bélyegezheti az eseményt, hacsak eleve nem valami szűkre szabott és valóságidegen racionalizmus jegyében zajlik. Az esemény eredendő szabad volta éppen abban mutatkozik meg, hogy nem racionálisan szükségszerű, hanem olyan pozitivitás, amit az értelem egyszerűen konstataál. A pusztá tudomásulvételt meghaladó *értelmi elfogadást* az teszi mégis lehetővé, hogy az esemény „magával hoz” valami többletet, ami „formálisan kibővíti” az értelmet, és az ennél fogva képes az elfogadásra, de továbbra sem képes a megértésre – legföljebb annak „belátására”, hogy ez nem lehetséges, de nem is szükséges. Ezt a többletet nevezi a teológia „kegyelem”-nek, mely mintegy felemeli („tökéletesíti” – „perficit”) az értelmet. – A „beillesztés”, továbbá, nem úgy értendő, mintha az új elem ennek révén részévé válna a régi szerkezetnek. Ha ugyanis így gondolnánk, akkor a már meglévők előzetes jogát érvényesítenénk – mégpedig *a priori*.

Ilyenformán azonban a régiből kikövetkeztethető lenne a lehetséges új, azaz a régi eleve meghatározna, hogy mivel bővíülhetne. Ennélfogva az új nem ajándék és meglepetés – radikálisan új, azaz valódi találkozás – lenne, hanem a régibe eleve beépített fejlődés spontán kibontakozása, amit valami esetlegesség – az epifánia *megtörténte* – idéz elő. A vallások azonban semmi kétséget nem hagynak afelől, hogy az istentapasztalás valami radikálisan új és váratlan esemény. Az epifániával nem „gyarapodás” történik, és az istentapasztalat nem gazdagítja az embert – nem lelkét gyarapítja, tudását bővíti –, hanem *megváltoztatja*. – A „beillesztés” tehát csakis a retrospektív értelmezésben mutatja illeszkedőnek a régit és az újat, de az új *felől*: vagyis bár a régiből nem következik az új, ám ez utóbbi magába, mégpedig szervesen magába építi a régit. Magyarul: a hívő megtérése az epifánia nyomán nem a személyiség „önmegvalósítása”, kiteljesedése, de nem is tudathasadás és a személyiség megtörése, hanem „újjaszületés”.⁴

Óvatos-tapintatos, bár talán némileg titokzatos és homályos kifejezéssel azt mondhatjuk, hogy az emberi egzisztencia *eleve* rá van hangolva az epifániára. Ezen nem konkrét, pszichikailag is megnyilvánuló készülést és várakozást kell érteni, hanem „transzcendentális készséget”, alkalmasságot, a skolasztikus-tomista „desiderium naturale”, illetve a „capacitas dei” módján vett képességet. Voltaképpen arról van szó, hogy az ember minden szellemi állapotában »isten«-kereső, a keresés pedig nem valami teljességgel ismeretlen valóság felkutatására irányul – hiszen ami szó szerint „ismeretlen”, arról annyit sem tudhat az ember, hogy egyáltalán keresésére induljon –; még kevésbé egy elveszített létező-valóság újra megtalálására, ez ugyanis ellentmond a kinyilatkoztatás és az ember – s vele a vallás – történelmiségének. Ennek az előzetes diszpozíciónak köszönhető, hogy az ember, ha a találkozás *valóban* megtörténik, akkor *valóban* észlel(het)i, hogy az „egészen más”-sal, a »szent«-tel találkozott. Ennek következtében, az epifánia nyomán azután aktivi-

⁴ A kérdéshez lásd: RAHNER, KARL: *Az Ige hallgatója*. Vallásfilozófiai alapvetés. (ford. Gáspár Csaba László) Gondolat • Bp., 1991., passim, különösen 81. kk.

zálódik az ember szellemi képessége, a reflexió, amely föltárja az esemény dimenzióit, beleértve előzetes, „a priori” feltételeit is: a találkozás készségét, az eredendő hangoltságot, a diszpozíciót.⁵

Ezek az a priori feltételek azonban metafizikai értelemben és logikailag aprioriak, azaz elvileg, de nem történelmileg. Ellenkező esetben ugyanis megszüntetnék a történelem realitását, s az merő látszattá, az örök törvények pusztá időbeni kivételülésévé válna, a vallás pedig előre megírt színjátékká, amelyet az »isten«-nek nevezett fátum a maga mulatságára rendezett meg, és játszik, pontosabban játsszat végig. Ebben az esetben az esemény nem is lenne valódi találkozás, hanem olyan történés, amely egyszerűen végbemegy az emberen – amolyan természeti szükségszerűségként –, mint a tágulás vagy az összehúzódás folyamata a hőingadozásnak kitett fizikai testen. Ez azonban szöges ellentétben áll a történelmiség zsidó-keresztény tapasztalatban fogant felfogásával.

Ilyenformán tehát nem a gondolkodás – például a feltárt kontingencia – készíteti az embert keresésre, hiszen a kontingencia mint kontingencia megtapasztalása eleve feltételezi az abszolútum megtapasztalását; hanem a »szent« megnyilvánulása indítja el a reflexiót, amely ennek alapján feltárja, a szellemnek – a saját és az eseményben fellobbant – fényébe állítja és fogalmilag kifejtí az emberi lét – *így és ekkor immár igazi mélységében megtapasztalt* – kontingenciáját, azaz előzetes ráhangoltságot a már megtörtént találkozásra. Ezzel kezdetét veszi az emberi létezés és szellemi alakulás új szakasza, a filozófiai vizsgálódástól áthatott teológiai eszmélődés. A folyamat dinamikáját az adja, hogy a reflexió által föltárt *conditio humana* újabb és újabb kérdéseket fakaszt, melyeket az ember a vallásba foglalt talál-

⁵ Kérdés persze, hogy vajon ez az utólagos reflexív igazolás csak azért lehetséges, mert maga az esemény létre- illetve magával hozza igazolhatóságának alapját, vagy ez az alap eleve benne rejlik az egzisztencia mélystruktúrájában, csak éppen konkrét esemény nélkül nem válik láthatóvá, minthogy „használatának” szükségessége sem lép fel. Kérdés tehát, hogy a szóban forgó alap vajon az ember vagy a kegyelem apriorija? A választ a teológiai modellek különbözőképpen fogalmazzák meg: az előbbi inkább a katolikus (pl. transzcendentális tomizmus, Karl Rahner), az utóbbit inkább a protestáns hitértelmezés vallja (dialektikus teológia, Karl Barth).

kozás-eseményben megjelenő Valósághoz intéz, vagy rá vonatkoztat. Beszédbe elegyedik a kinyilvánuló »szent«-tel. E párbeszéd egyaránt jelenthet imát és vitát; egyaránt eredményezhet elismerést és elutasítást. Mindez azonban – a konkrét ember tényleges istenkeresése, -imádása vagy éppen -tagadása, valamint a minderre irányuló gondolkodás – nem lenne lehetséges az eredendő epifánia nélkül.⁶

A vallás kiindulópontja tehát egy találkozás-esemény, mely további események sorozatát és szellemi aktivitások folyamatát indítja el.⁷

Az esemény vallásalapító jelentőségét az adja, hogy az a »szent« megjelenése. Vallást mindig a »szent« alapít. De vajon hogyan zajlik le az alapító esemény, és mi a tartalma az epifániának? *Mi történik epifániaként? Avagy: mi történik az epifániában?* E kérdéspár elől a jámbor vallási tudat bizonyára visszahőköl, illetve – hogy ne kelljen

⁶ Vö.: RATZINGER, JOSEPH: *Theologische Prinzipienlehre*. Bausteine zur Fundamentaltheologie. Erich Wewel Verlag • München, 1982., 362-363. o. A szerzőnek a hit és tapasztalás viszonyát fejtegető véleményét így összegezhettük egy kanti fordulattal: bár a hit a tapasztalatra támaszkodik, de nem abban végződik. Ezzel egyetértünk. Nem osztjuk viszont azt a megállapítást, amely szerint az ember önmagától keveset kérdez, és nem is egyszerűen helyes kérdéseket tesz fel. A kérdezés helyessége vagy helytelensége ugyanis irreleváns a kinyilatkoztatott vallás „keletkezés”-ére nézve. A kérdezés helyességének megítélése csak a kinyilatkoztatás megtörténte után ítéltető meg, bár – a tárgy lényegéből következően – soha nem lehetünk eléggé elnézőek.

⁷ A tényleges epifánia mint epifánia felismeréséhez *a priori* szükségszerű eredendő diszpozíció és a találkozás-esemény mint a »szent« öntörvényű és szabad megnyilvánulása viszonyának rendkívül nehéz kérdése, a szabadság és szükségszerűség együttes állításának problematikája filozófiailag valószínűleg megoldhatatlan (megfogalmazásához vö. RAHNER, i.m., 84. o. 3. jegyzet). Ez egyike azoknak a *misztériumoknak*, melyekbe az ember újra és újra bemerészked(het)ik, de soha végig nem jár(hat)ja. Olyan titok ez, melyben időzni-tartózkodni és haladni-elmélyülni kell, nem pedig kijutni belőle valamiféle „megoldással”. – A valódi *titok* nem afféle rejtvény, melynek ropant nehéz a megoldása, és csak keveseknek sikerül, hanem sajátos *létmód*, az abszolút isteni valóság létmódja, melybe *mindenki* beléphet. Az igazi misztériumnak csak „bejárata” van, kijárata nincs – de hát miért is kellene kikerülni belőle?

ilyen drámaian reagálnia bármire is – józan elővigyázatosságból fel sem teszi; vagy ha meglepetvén, szembetalálkozik vele, igyekszik kikerülni az útjából vagy elosonni előle. Ha ez sem sikerül, akkor vallási közhelyekkel próbálja agyonütni, ilyesfélével, mint hogy „megjelent egy angyal...” Nos, nem tagadván az angyalok megjelenésének lehetőségét, de némi szomorúsággal konstatálván ezen amúgy örömteli esemény szembeötlő számbeli fogyatkozását sajnálatosan prózai korunkban, tanácsosnak látszik más módon megközelíteni a problémát – mellesleg a magát jámbornak képzelő vallási tudat érdekében is, mert alighanem már ő sem hiszi igaznak ezt a magyarázatot, illetve nem tud vele mit kezdeni –, pedig e magyarázat alkalmasint *igaz*, csak éppen igazságának megismeréséért ma-napság intellektuális erőfeszítésre van szükség, amely nélkül állítása – csakúgy pusztán odavetve – hiteltelen.

Az epifánia mint esemény csakugyan megtörténik, mégpedig olyan érzékelhető történésként, melyet az ember valóban érzékel. Nyilvánvaló azonban, hogy a szóban forgó eseménynek nem a fizikai-empirikus „tartalma” fontos, bármi legyen is az. Bármelyik fizikai tényállás alkalmas epifánia hordozására, minthogy a jelenség epifánia-volta nem a fizikai körülményeken múlik, hanem az eseménybe vont szubjektum szubjektivitásában valósul meg, vagyis saját realitása nem a fizikai, hanem a lelki-szellemi tartományban „van”, illetve kizárólag ott érzékelhető. A fizikai valóságok csupán a megjelenítő-hordozó teret alkotják az epifánia számára – mint ahogyan a szobám falai metszik ki és a bútorok tagolják életem egyik fizikai terét –, de nem azok adják az esemény tartalmát, hanem a »szent« megjelenése –, amiként én töltöm meg étellel a falak által határolt fizikai realitást.

III.

Gondolatmenetünkben elérkeztünk ahhoz a ponthoz, amikor a lehetőséghez képest világos különbséget kell tennünk *esemény* és *törté-nés* között. A két fenomént a *személy*, személyesség fogalma által különíthetjük el egymástól. Történésnek az olyan zárt törvényekhez igazodó *aktus*-t nevezzük, mely személytelen, azaz nem hordoz szellemi jelenlétet és önmagában nem is utal valamely konkrét per-

szonális realitásra. Ezzel szemben az esemény olyan szabad *akció*, mely személyes, azaz valamely konkrét szellemi személy-valóság jelenlétét hordozza.

Mármost ennek alapján az *epifánia mint esemény* lényege a *személyes-megszólító* jelleg. Az epifánia személyre irányuló, intencionális, azaz szándékkal véghezvitt, célirányos akció, amely meghatározott, konkrét személynek szól, pontosabban őt szólítja meg. Az esemény kizárólag a címzettje számára valóságos, mert őrá mint megszólított-ra vonatkozik. Az esemény fizikai aktusa éppolyan *fizikai történés*, mint bármely empirikus folyamat, s mint ilyen minden, az esemény fizikai terében tartózkodó és alkalmas érzékszervekkel rendelkező lény számára fizikailag reális és empirikusan tényleges. Ám jelentését, jelentőségét, azaz szellemi tartalmát – vagyis az epifániát *mint* epifániát, a csodát *mint* csodát – kizárólag a megszólított észlelheti, noha nem feltétlenül észleli ténylegesen. Az esemény voltaképpen csak az ő számára történik meg – éppen ezt jelenti intencionális-perszonális jellege –, mások nem, de legalábbis nem úgy észlelik. Eredendő tartalmát csak az foghatja fel, akit megszólít, akinek szól. E tekintetben egyébként az epifánia nem különbözik semmilyen történetstől mint eseménytől, hiszen minden esemény megszólít valakit, mégpedig meghatározott személyt vagy személyeket. A gyermek betegsége mint esemény a szülőt szólítja meg, s csak a szülő számára érzékelhető teljes mélységében, fenyegető veszélyességében. Az orvos vagy valamely távolabbi rokon számára ez a lényegi tartalom láthatatlan marad: nem velük, pontosabban nem *nekik* történik, még ha érinti, megérinti, sőt esetleg megrázza is őket. Az orvos számára pusztán „történés”, amely minden megrendítő drámaisága mellett is csupán egy a számos hasonló „eset” közül, amely megtörténik, és amelyet ő maga operatíván kezel. Az egyediség és az egyszerűség, mely a személyesség lényegi jegye – és a valódi, tehát a szabadon fellépő *új*-at megjelenítő „esemény”-t eleve kivonja a katalogizált kezelhetőség, az előre rögzített módszerhez igazodó algoritmikus feldolgozás lehetősége alól –, az orvosi foglalkozás gyakorlatának legfőljebb a peremén jelenik meg; és ha az illető reagál rá, akkor azt már nem orvosként, hanem konkrét személyként teszi. Mindazonáltal az „esemény”-ből csupán annyit észlel, amennyi az embertárs egzisztenciális szomszédságából mintegy átszűrődik, áthallatszik,

átdereng. Meglehet persze, hogy ő mélyebben érintve érzi magát, mint az esemény elsőleges címzettje, ám az esemény a maga konkrétságában és fakticitásában mégsem hozzá fordul. Hogy a címzett mennyit hall meg, miként észleli a neki szánt eseményt, azt számtalan pszichológiai esetlegesség befolyásolhatja, mindez azonban érintetlenül hagyja az eredendő szándékot, mely legfeljebb a szükséges diszpozíciók hiánya esetén nem jut célba, de elindult és úton – „érvényben” – van.

Az, hogy a velem, pontosabban *nekem* történt esemény mond számomra valamit, az nem utólagos értékelés eredményeként válik világossá, hanem eredendően az, amennyiben az eseménynek önmagában megszólító karaktere van. Más kérdés, hogy az esemény tartalmát-jelentését esetleg csak később ismerem (f)el. Ez azonban csupán pszichikai eltolódás, mely nem befolyásolja az esemény eredendőségét és megszólító karakterét. A szellemi megszólításhoz nem tartozik hozzá az, hogy a fizikai időben azonnal meg is hallják, hiszen a szellemi események „időisége” különbözik a fizikai folyamatok temporalitásától. A megszólítás és a meghallás „egyidejűsége” nem a fizikai időben áll fenn, hanem a szellemi érvényesség dimenziójában. Az istentisztelet nem történelemóra, amelynek során a jelenben élők felidézik a múltat, amely végérvényesen elmúlt, hanem az evangélium vasárnapi felolvasása az evangélium *érvényességéből* következően egyidejűséget teremt a felolvasás eseménye és a felolvasott esemény között: az evangélium megszólítja hallgatóját a jelenben, nem csupán hozzá, hanem *neki* szól.

Az epifánia annyiban haladja meg az események lényegi megszólító karakterét, hogy *felszólítást* fogalmaz meg. A keresztény teológiában ez a felszólítás „megtérésre” hív, s voltaképpen nem más, mint a megszólítás tartalma vagy értelme.

Bár a vallási tapasztalat mindig valamely konkrét szubjektum egzisztenciális terében válik adottsággá, és tartalma ennek a konkrét szubjektumnak a számára tárul fel – így lényegileg és alapvetően szubjektumra irányul –, mindazonáltal objektív igénnyel lép fel, vagyis olyan tartalomként jelentkezik, amely eredendően meghaladja a szubjektumot. Adottságmódjának különlegessége tehát abban áll, hogy az abszolút objektivitásra való igénye a szubjektumban, annak is a legszemélyesebb szférájában jelenik meg. Kivált a zsidó-keresztény

hagyomány *prófeta*-alakjában figyelhető meg, hogy a vallási tapasztalás radikálisan a szubjektivitásban mutatja fel objektív és általános igényét: a prófeta ugyanis éppen az a személy, akinek szubjektivitásában eredendően megjelenik a vallási tapasztalat objektív, mindenkire nézve kötelező tartalma. A vallási tapasztalatban adott tartalom egyebek között ebben különbözik minden természetes-filozófiai megismeréstől, amely mindig közös és elvileg minden megismerő számára elérhető tudástartalomra vonatkozik. A zsidó-keresztény vallási tapasztalat éppen e szubjektumhoz kötöttsége révén válik a pusztán megismerő szubjektumot meghaladó »személy« valósága kibontakoztatásának legfőbb ösztönzőjévé az európai kultúrában.

Tagadhatatlan, hogy ez a szoros kapcsolódás a szubjektumhoz a *szubjektivizálódás* veszélyét rejtí magában, ez azonban nem változtat azon, hogy az immanens szubjektumban válik adottsággá a kinyilatkoztatás objektív transzcendens tartalma. Vallási terminológiával: Isten a hit bensőségességében jelenik meg *mint* Úr. Az igehirdetésnek számolnia kell ezzel a sajátossággal, s feladatát nem teljesítheti másként, mint olyan személyes tanúságtétel felmutatásával, amely a személyt ráhangolja arra az állapotra, amelyben végbemehet a vallási tapasztalat. Az ugyanis éppen a legbensőjében szólítja meg a személyt, s *ezáltal* mutatja fel számára az epifánia őt meghaladó érvényességét és transzcendens objektivitását.⁸

A vallási tapasztalat személyességében mindig van egy döntően objektív mozzanat, ám ez utóbbi csak a személy által ismerhető fel, ezért továbbadása, vagyis objektivitás-igényének érvényesítése is csak a személy szféráján keresztül lehetséges. Hiszen a megélt vallási tapasztalatnak a megélt személy érvényességi tartományát meghaladó tárgyi igényét bármely másik személy is csak a maga konkrét személyességének dimenziójában fogja felismerni, nem pedig a per-

⁸ Talán ez az oka annak, hogy mindig meggyőzőbb a személyes hit, legyen bár mégoly mehökkentő és különös, mint a szubtilis és eruditív filozófiai okfejtés, legyen bár mégoly erőteljes és racionálisan konzisztens. Ha a hit nem a tudás egyik (hiányos) módzata, hanem egzisztencia-mód, akkor a hitre való eljutásnak is ehhez illeszkedőnek, vagyis egzisztenciális meggyőzésnek – tanúságtételnek –, nem pedig kényszerítő erővel fellépő értelmi bizonyításnak kell lennie.

szonalitástól módszeresen elvonatkoztató racionalitás mindkettejük számára közös, személytelen tartományában. A vallás intimitása soha nem fordítható át abba a nyilvánosan megjelenítő beszédbe, amelynek neve: tudomány. A vallási tapasztalatban radikálisan összefonódik személyesség és objektivitás. Az előbbi nem az utóbbi elentéte, s az utóbbi nem az előbbi korlátozása.

Aki tehát úgy véli, az epifánia és a vallási értelemben vett „csoda” nem egyéb, mint valamely – mondjuk – szokatlan, különös történet „átélése” egy konkrét – mondjuk – rendkívüli érzékenységgű szubjektum által, az szem elől téveszti a szóban forgó fenomén, a találkozás-esemény lényegét. A „történet átélése” – ez a megfogalmazás azt feltételezi, hogy az „esemény” önmagában semleges „történet”, mely különböző konkrét alanyok eltérő pszichikai feldolgozó tevékenységének nyersanyaga, amolyan formátlan tárgya lehet. Az „átélés” kifejezés a szóban forgó fenomén súlypontját az észlelő szubjektumba helyezi, akit az értelmezés képességével felruházva a „történet” szellemi-lelki tartalma, azaz esemény-volta létrehozójának tekint, e tartalmat pedig a „nyers”, átélés és értelmezés „előtti” történethez képest másodlagosnak gondolja. Ezek szerint a szellemi világban zajló események csupán semleges történetek lennének, melyeket a különböző szubjektumok a maguk jellemző módján, saját értelmesség-alkotó autonómiájuk erejénél fogva ruháznak fel „értelmelem”-mel, „jelentés”-sel; ez utóbbiak forrása azonban mindig a konkrét szubjektum, és érvényességük sem haladja meg az értelemadó alany egzisztenciájának jelentéshorizontjában kirajzolódó területet, az egyén kereteit.⁹

Csakhogya vallást alapító események nem értelmezések eredményei, hanem az embert spontán módon kívülről érő hatások – epifániák –, amelyek semmiféle értelmezéssel nem tehetők belsővé, hanem bármely értelmezés külső-objektív vonatkoztatási pontját

⁹ Ez az elgondolás azért sem felel meg a *valóságnak*, mert a szubjektum már mindig egy értelmezési horizontban áll, mely horizont egyáltalán lehetővé teszi a szubjektum bármely „autonóm” értelmező teljesítményét. Magyarul: az értelmezés soha sem teljesen önkényes, és soha nem kizárólag az értelmező alany teremtő aktivitása.

jelentik. A lényegi vallási tapasztalatok éppenséggel átrendezik, *átalakítják* az ember értelmező-meghatározó apparátusát. A mítosszal kapcsolatban mondja Buber, hogy az nem költői világmagyarázat, hanem elemi tapasztalat megfogalmazása:

„A mítoszt nem úgy kell elgondolni, mintha valamely kezdetben nem mitikus formában létező igazságot idővel mitikus formába öltöztettek volna; a mítosznak az a lényege, hogy a tényleges találkozás-eseményekben megtörtént tapasztalat közvetlenül, a fogalmi vagy félig-meddig fogalmi meghatározások kerülőútja nélkül sűrűsödik mítosszá.”¹⁰

A vallási beszámolók tanúsága szerint a vizsgált jelenségnek az imént kifejtettek értelmében *két*, egyaránt lényeges és szuverén súlypontja van: az egyik a megszólítás, mely az eseményben rejlik, a másik a meghallás, mely a megszólított lényegi tette. Az eseményben fellépő megszólítás nélkül nincs mit meghallani, a meghallás képessége és készsége nélkül viszont az esemény szándéka betöltetlen marad. Az első esetben hallucinációról vagy lelki képzelődésről, a másodikban sikertelen találkozásról – Martin Buber kifejezésével: „Vergegnung”-ról – van szó, de egyik esetben sem valósul meg az epifániának nevezett fenomén teljes valósága, a találkozás-esemény, a „Begegnung”.

A félreérthető „átélés” kifejezés helyett pontosabb tehát úgy fogalmazni, hogy az eseményt a címzettje megéli, vagy talán még „tárgyilagossabb” – bár e tárgyilagosság áraként egyszersmind titokzatosabb – azt mondani, hogy a megszólított az eseményt *éli*. Az esemény lényege tehát a személyes megszólítás, amely az epifánia, mint

¹⁰ BUBER, MARTIN: *Werke I-III*. Kösel • München, Lambert Schneider • Heidelberg, 1962. I, 635. o. – Ha a mítosz formába sűrített tapasztalat, akkor értelmezni is a tapasztalat alapján kell. Ennélfogva az értelmező csak akkor emelheti „a megfelelő fogalom fényébe” [ins Licht des befugten Begriffes – Werke I, 635-6], ha maga is részesedett a mítosz alapjául szolgáló tapasztalatban – teszi hozzá értelemszerűen Buber. Vö. MOSER, ROGER: *Gotteserfahrung bei Martin Buber. Eine theologische Untersuchung*. [»ΦΡΟΝΗΣΙΣ« 5] Verlag Lambert Schneider • Heidelberg, 1979., 75. o.

felszólítást tartalmazó esemény, nyomán létezése mélyére hatol a megszólítottnak. Az esemény jelentőségének, jelentésének visszaadása – nyelvben, képben, zenében, *liturgiában* – a legkülönbözőbb formákat öltheti ama kultúra, illetve vallás szimbólum- és jelrendszerének megfelelően, melyben a megszólított lelkileg-szellemileg otthonos, és amelynek horizontjában¹¹ az esemény végbement. Radikális és drámai eseményről lévén szó, érthető a kifejezés nehézsége és módjának különössége. A jelentés-jelentőség kifejezése többnyire szokatlan, a hétköznapi fordulatoktól esetenként szélsőségesen elütő formák alkalmazására, olykor megteremtésére kényszerül, s a találkozás-esemény „másik” szereplője – valódi, kezdeményező cselekvője – a nyelvi közegben különleges alakzatokban ölt testet, rendkívüli alakként lép fel...

...mondjuk, angyal formájában...

¹¹ A „horizontjában” kifejezés megfelelő hermeneutikai finomítással értendő. Természetesen nem arról van szó, mintha ez a horizont eleve és kizárólagos módon meghatározná az esemény értelmezését, pontosabban fogalmazva: az értelmezéseseményt. A hermeneutikai horizont nem valami merev, kész értelmező struktúra, mely magába kényszeríti minden lehetséges egyéni értelmezést, miközben pusztán illúzióvá teszi a szubjektum értelmező autonómiáját. A horizont soha nem lezárt, hanem folytonosan változik, mégpedig éppen az egyéni értelmezések beépülése révén. Ilyenformán minden konkrét értelmezés az egyént meghaladó horizont és az egyén szubjektivitásának közös műve. Az epifánia esetében mindezen túl egy olyan hermeneutikai „eseményről” van szó, amely döntő változást hoz létre mind a horizontban, mind az egyénben. Az epifánia mint kinyilatkoztatás transzcendens volta éppen abban mutatkozik meg, hogy nem „fér bele” az addigi értelmezési horizontba, amiként a szubjektum szubjektív terébe sem, hanem mindkettőt megváltoztatja, átalakítja. Hermeneutikailag tehát úgy fogalmazhatunk, hogy az epifánia radikális értelemben horizontalkotó esemény, vagyis maga alkotja meg értelmezésének „előzetes” horizontját.

IV.

„Hiszen Isten maga ébreszti bennetek a szándékot,
s hajtja végre a tettet tetszésének megfelelően,”
(Filippi 2,13)

Minden olyan magyarázat, amely az emberi aktivitást teszi meg a vallás kialakulásának döntő tényezőjévé, előbb-utóbb a vallás leértékeléséhez vezet, majd szükségképpen ateizmusba torkollik azáltal, hogy az „etsi deus non daretur” [mintha nem is lenne »isten«] metodikai követelményéből – mely szerint a tudománynak az immanens ok-okozati magyarázatra kell törekedni, az empirikus világ-egészt meghaladó transzcendens ok feltételezésének kizárásával – könnyen átalakul világnézeti ateizmussá (ami nem azonos Isten tudományos tagadásával, minthogy ilyesmire, éppen módszeréből fakadóan, a tudomány nem is vállalkozik). A vallás nem keresés és nem „magyarázat”, mert a magyarázat tudomány; a vallás pedig nem tudomány.¹² Bár a tudományhoz hasonlóan a vallás alapja is „tapasztalat” – elvégre az ember minden kapcsolata a léttel, önmaga létével is, „tapasztalat” –, ám egy sajátos, sui generis valóság, a »szent«, sajátos, sui generis megtapasztalása.¹³ Különlegessége abból fakad, hogy a »szent« nem valami objektumként jelenik meg az ember létérzékelésének horizontján belül – azaz nem sorolódik be e horizontot kitöltő létezők sorába (úgy sem, hogy mint „végső és legfőbb” lezárja azt) –, mert nem lehatárolt tárgyként áll az ember előtt, noha különbözik tőle, hanem az embert megteremtven és horizontját megalapítván hordozza és átjárja őt magát és a horizontját is.

¹² Vallás és tudomány különbségét kifejező ellentétek felsorolását úgy szólván vég nélkül lehetne folytatni: A tudomány annak kifejeződése, amit az ember tudásában birtokol, a vallás pedig annak kifejeződése, hogy az ember megajándékozott; a tudományban az ember birtokos, aki rendelkezik; a vallásban birtok, akiről rendelkeznek.

¹³ Buber szerint problematikus minden olyan istenkép, amely nem valami-féle tapasztalatból származik, hanem próbálkozások eredményeképpen jön létre, egy nem egyértelmű helyzettel való megbirkózás próbálkozásából. A próféták hite. (ford. Bendl Júlia) [»A Kútnál«] Bp., 1991., 226. o..

Az embertől való különbözőség abban mutatkozik meg, hogy *megszólítható* (vagyis az imádkozó ember nem önmagához beszél, de nem is a semmihez intézi szavait), a lehatárolhatatlanság pedig abban, hogy szoros értelemben *nem nevezhető meg* (vagyis az imádkozó nem egy vele azonos létrangú másikat szólít meg).

„Nem úgy van, mintha Istenre következtetni lehetne valamiből, mondjuk a természetből, mint annak alkotójára, vagy a történelemből, mint annak irányítójára, vagy akár a szubjektumból mint Én-ből, mely magát benne gondolja. Nem úgy van, hogy valami más 'adott', és ezt majd abból kell levezetni, hanem ez a közvetlenül és legelsőként és tartósan velünk átellenben létező: melyet jogosan csak megszólítani lehet, kimondani nem.”¹⁴

A »szent« tehát nem tárgyi mivoltában, tárgyi adottság-formában jelenik meg, hanem erőként, hatásként, például az ünnep felfokozott hangulatában, a pátosz emelkedettségében, a látvány szépségében. A vallásos ember ilyenkor olyan erő hatását érzékeli, amely maga közvetlenül nem látható, nem érzékelhető, de mégis megtapasztalható mint a történés, esemény szerzője, irányítója, s az abban részt vevő dolgok mozgatója. A »szent« – a skolasztika nyelvén fogalmazva – a *másodlagos okok* révén fejt ki hatását. A vallási tapasztalás éppen abban különbözik a tudományos észleléstől-érezékeléstől, hogy ez utóbival szemben – amely a másodlagos okokra vonatkozik – egy *transzcendens ágens* működését észleli. A szó vallási értelmében minden *működtetés* valami magasabbrendű *szellemi-spirituális* ágens tevékenysége, az összes többi csupán merő *funkcionálás*. A vallási tapasztalás magára az ágensre mint elsőleges okra, az empirikus észlelés pedig az ágens hatásának kivitelezőjére, vagyis az empirikus sorra mint másodlagos okokra vonatkozik. Egyszerű példával: a lábam mozog, de »én« megyek – s ezt az »én«-t mint szellemi ágenst, nem lehet empirikusan kimutatni, hanem egy sajátos tapasztalat közvetlen kiváltójának kell tekinteni. Az ilyen valóságok értelmi következtetéssel sem mutathatók ki sajátos formájukban. Az értelem nem

¹⁴ BUBER, MARTIN: *Én és Te*. (ford. Bíró Dániel) Európa • Bp., 1991., 96-97. o.

kimutatja őket, hanem a *maga* módján, azaz következtetéssel *helyet készít* megtapasztalásuk számára. Hogy azután valaki megtapasztalja vagy sem, azt az értelemmel nem lehet kikényszeríteni. Bizonyos: minden jelentős gondolat valamely tapasztalatból fakad (a platóni bölcsélet például a »khóriszmosz« vagy a valóság érthetőségének tapasztalatából), egy elemi tapasztalatot fogalmaz, ragad meg, nem pedig okfejtéssel előállít. (Az már a létet feltáró és szellemet megrendítő „teremtő” tapasztalatok sorsa az ember kezén, hogy az általuk kiváltott és reájuk irányuló reflexió néha olyan szívós értelmi konstrukciót épít rájuk és belőlük, amely önálló szellemi létre tesz szert mint „izmus” és ideológia, s noha immár híján van az eredendő tapasztalat éltető erejének, mégis *érvényesül* – jóllehet a létrehívó tapasztalat nélkül, ahhoz nem tapadva valójában *érvénytelen*, bármennyire is érvényes legyen *logikailag*.)

Mi a vallás?

Adalékok a vallás lényegének meghatározásához

A közelmúlt évtizedeiben mostoha sorsa volt a vallástudománynak. Bár művelését nem tiltották, de nem is szorgalmazták, elvégre vizsgálati tárgyának, a vallásnak a napjai, az érvényes ideológiai prófécia szerint, meg voltak számlálva. Mint oly sok egyéb, ez is tévedésnek bizonyult, s ma már egyre világosabban tudjuk, hogy e nevezetes és szomorú történelmi kísérletből senki nem került ki győztesen – a túlélők sem. Ahol már a túlélés is felér egy győzelemmel, ott igencsak zord idők járnak a szellemre. Ha a szellem túlélésre kényszerül, vagy esetleg arra is rendezkedik be, akkor voltaképpen kivonul az életből, s ekkor mindenki veszít: a szellem által magára hagyott élet elvadul; az élettelen szellem pedig megdermed. Így mára meglehetősen nehézkessé vált, amolyan tenyeres-talpas, merev és szögletes lett minden. A vallás körül többnyire inkább egymásnak feszülő buzgó agitációt és még buzgóbb érdekérvényesítést tapasztalunk, semmint a szembenézést kinek-kinek a saját elszenvedett vagy éppen maga okozta megtépázottságával. Ami a vallási közösségeket illeti, ez éppoly sajnálatos, mint amennyire érthető. A harcos és fenyegető ateizmus idején a vallási tudattól (is) megvonták a szellemhez méltó létezés lehetőségét, azaz önnön sokrétűségének megtapasztalását és kritikus feldolgozását, valamint más világnézetek, hitek és elvek szabad társaságát. Ezért a bezártság és parancsolt némaság ideje után nem csupán tapintatlan türelmetlenség, hanem egyenesen bornírt érzéketlenség azt várni a vallási tudattól, hogy olyan szellemes, elmés, világos, derűs és magabiztos fellépésű társasági szereplő legyen,

mintha mindig is finom szalonok nyílt, pezsgő vitájú társaságában forgolódott volna. Errefelé ilyenek nem voltak – és ma sincsenek.

A napjainkban tapasztalható jelek szerint azonban az élet kezd erőre kapni. Megmozdult a vallási élet is: egyre több vallási mozgalom, áramlat jelenik meg. A szellem azonban, bár éledezik, de még gyenge, lázas végletek között hánykolódik. Ám az életnek szüksége van irányítóra, fegyelmezőre. Enélkül vagy vegetál, vagy pulzusa felgyorsul és parttalan burjánzásba csap át. Európai tájainkon hagyományosan a szellemet tekintik amaz instanciának, amely az élet lüktetésének fegyelmezett ritmust, dinamikus áramlásának önmagát meghaladó irányt szab. Csakhogy manapság, életerős szellem híján, egy vegetatív-naturalisztikus szabályozó rendszer érvényesül, amelynek neve: *piac*. Ez fenntartja ugyan az életet, sőt fokozza elelenségét, de nem képes önmagán túlmutató célra irányítani, így pedig előbb vagy utóbb a kifulladásig hajszolja. Napjainkban a piac – amely normális esetben csupán semleges tér – egyben értékelő instanciaként lép fel, s így a szellem jogát bitorolja. Minthogy azonban *nem* szellem, az életnek pedig ez utóbbira van szüksége ahhoz, hogy *értelmes* is lehessen, ne csupán vegetatív, ezért a szellem nélküli piac idővel megakasztja az életet is, mert megbontja az élet és szellem közötti ama termékeny kapcsolatot, amely nem más, mint a *teremtő kultúra*. A szellem jogát gyakorló piac tehát éppen önmaga alapját folytja el. Mindazon portékák megjelenési helyeként, amelyeket eredendően a kultúra hoz létre és értékel, a piac csupán a forgalmazás, vagyis a termelés-fogyasztás ritmusára járó *civilizáció* szerve. Következésképpen ép-púgy nem értékel, mint a civilizáció, minthogy egyikük sem értéktudat, hanem tárgyhasználat.

A vallás egyébként is különleges portéka, ezért itt igencsak veszályos a piac meghatározó szerepe. Az üdvösség jóval kényesebb, érzékenyebb és, szögezzük le, *veszélyesebb* annál, semhogy az egyén ízlése és a piac anonim szerveződésű, úgymond „értéksemleges” kínálata dönthetne felőle. A *legitim* vallási pluralizmus nem azonos holmi tarka kirakodóvásárral, amelyet a kereslet-kínálat törvényei irányítanak. A tudatos, szabad és felelős választást vezérlő, szükségképpen szellemi elvek hiányában az egyén ki van szolgáltatva olyan erőknél, amelyek éppen a szellem általános megfoghatóságának következtében beállt értelem-ínség állapotában lépnek fel kínálatuk-

kal, akkor, amikor az átfogó szellemi orientáció hiánya egyébként is fölerősíti a szelleminél is mélyebb spirituális vágyakat. Az anyag és szellem, élet és lélek egyensúlyának megbomlása idején veszélybe kerül az emberi létezés *integritása*. Ez a helyzet pedig különösen kedvez a vallások terjedésének. Csakhogy a szellem finom mércéjét nem ismerő ember a vallások világában is csupán alkalmi fogyasztó, aki pillanatnyi lelki vágyát elégíti ki a mindenkori vallási piaci kínálat éppen kurrens, divatos, könnyen fogyasztható és gyors kielégülést ígérő termékeivel. Szobánk falát kitapétázhatjuk – jobb híján – sorozatban gyártott poszterekkel, legföljebb nem nézünk oda; de lelkünket nem elégíthetjük ki bármivel. Ugyanis nem tehetjük meg, hogy nem nézünk oda, mert éppen a *lelkünkkel látunk*. Létezésünk dinamikus egyensúlyú, finom és érzékeny integritása különleges bánásmódot igényel. A vallási piac látványos gazdagodásának idején nem árt megismerkedni a lehetséges választás normáival, s megtanulni *látni*. Ehhez igyekszik némi segítséget nyújtani ez az írás.

A következőkben kerülő úton közelítjük meg a vallás lényegét, szükségképpen azt a logikát követve, amelyet a piac kényszerít ránk. Annyi minden kínálja magát vallásként, hogy mindenekelőtt érdemes elsajátítani a »nem« kritériumait. Ezeknek birtokában könnyebben tudunk rendet vágni e roppant zsidvásár forgatagában, hogy azután előtűnjenek a hiteles árusok. Előbb tehát azt taglaljuk, hogy mi nem a vallás, s csak ezután fejtjük ki a vallás fogalmának pozitív tartalmát.¹ Nem tanácsokat adunk és nem szolgálunk recepttel. *Filozófusként* járunk el: nem megkönnyíteni akarjuk a választást, hanem éppen ellenkezőleg: felhívni a figyelmet roppant nehézségére.

¹ A további gondolatmenet szerkezete és tartalma jelentős mértékben támaszkodik THOMAS RENTSCH: *Religiöse Vernunft: Kritik und Rekonstruktion*. Systematische Religionsphilosophie als kritische Hermeneutik. c. írására, in: HÖHN, HANS-JOACHIM (HG.): *Krise der Immanenz*. Religion an den Grenzen der Moderne. Fischer Taschenbuch • Frankfurt a. M., 1996., 235-262. o.

I. Mi *nem* a vallás?

I.1. A vallás nem tudás és nem tudomány

A tudományok újkori megjelenése óta vallás és tudomány történelme konfliktusokkal terhes. Mivel az újkort megelőzően a vallás mint „szent tudás” sokszor egyet jelentett magával a tudománnyal, ezért a modern empirikus tudományok előretörését és a vallás tudományos szerepének csökkenését bizonyos új vallási mozgalmak a tudományok mintájára elgondolt „vallási tudás” felmutatásával igyekeznek ellensúlyozni. Ezoterikus, megváltó ismeret birtokában lévőnek hirdetik magukat, s követőiknek e tudás erejében megvalósuló sikert ígérnek. Ezzel szemben a hagyományos vallások, tisztázva a vallás és tudomány elvi különbözőségét, arra az orientációs szerepre hivatkoznak, amelyet évezredek óta keresztül gyakoroltak az ember életében. Ezt az eligazítást ugyan nem tudományként nyújtották, a szó modern értelmében, de tudatlanság sem lehetett az alapja, különben hosszú és tartós történelmi hatásukat csak egyetlen dologgal magyarázhatnánk, a hiszékenységgel vegyes emberi butaság szívósságával. E nyilvánvalóan abszurd következtetést úgy kerülhetjük el, ha leszögezzük: a vallás nem tudomány. – Ha felfigyelünk arra, hogy a vallási kijelentések nem a világra mint a tudomány tárgyára vonatkozó állítások formájában fogalmazódnak meg, és felhagyunk a vallást a tudománnyal mérő elfogult szemlélettel, akkor tekintetünk szabaddá válik a vallási orientáció sajátosságának megpillantására.

A vallási állítások nem a világ tárgyilag megragadható vagy elkülöníthető összetevőire, illetve tartományaira vonatkoznak: a »menny« vagy a »pokol« nem a világ különleges régiói. A vallások az emberi élet egésze számára nyújtanak végső orientációt, a teljes embernek kínálnak életformát. Igazságigényük, mivel kijelentéseik nem a világra vonatkozó állításokban fogalmazódnak meg, nem függ a kozmosznak valamely meghatározott fizikai vagy ontológiai modelljétől – tehát a tudományos világmegismerés konkrét eredményeitől –, továbbá nem függ kizárólag történelmileg kimutatható tényektől.

Egy naiv metafizika transzcendens objektivizmusának keretében még jellemző volt a vallási állítások tárgyainak a világmindenségben

való térbeli elhelyezése.² A transzcendens objektívizmusra, a szupranaturális dolgok-tárgyak ontológiájára irányuló újkori kritika azonban megrendítette a korábbi metafizikai-vallási világ alapjait. Ennek következtében az »Isten« és »világ«, »menny« és »pokol«, »e világ« és »túlvilág« közötti alapvető különbségek ma máá nem vetíthetők ki dologszerűen különböző, kozmológiailag megjelölhető terekre, tartományokra. Miután érvényét veszítette az a modell, amelyben a túlvilág amolyan hozzátoldás a földi világhoz, így – megtisztítva a tárgyi modellben gondolkodó ontológia képzetétől – immár világosabban ki tudjuk fejteni a vallási kijelentések tulajdonképpeni értelmét és státuszát. E szerint a vallási kijelentések eredendő szándéka nem merőben objektív és semleges tények megállapítása, hanem a létezésnek mint *minőségnek* a kifejezése, ezért sajátlagos igazságigényük is az ember egzisztenciájára és életformájára vonatkozik.³ A »pokol«-ról és »kárhozat«-ról szóló beszéd például az emberi lét végső és feltétlen komolyságának tudatosítására szolgál, s azt fejezi ki, hogy életünket egészen a halálig fenyegeti az örök, végleges (morális) kudarc valós lehetősége.⁴

Bár a vallási tételek még csak nem is ún. *gyenge* hipotézisek olyan tényekre vonatkozóan, amelyek fennállhatnak, illetve a vallási kijelentések nem olyan állítások, amelyek prognosztikus ereje egyelőre még bizonytalan, ez azonban nem jelenti azt, hogy a vallással kapcsolatban nem lehetséges verifikáció a hitelesség és a megerősítő igazolás értelmében. Csakhogy mindennek semmi köze ahhoz a tudományos eljáráshoz, amely hipotézisek utólagos bizonyításában áll. A vallás esetében ugyanis az igehirdetésben felszólított és ígérettel megszólított ember az „Ige hallgatója”-ként, nem pedig objektív

² Ennek túlzásba vitt formája a gnózis. Hogy miként változik meg a bűnről szóló bibliai tanítás a gnosztikus modellben, ahhoz lásd: RICŒUR, PAUL: *Az eredendő bűn jelentéséről*. in: Uő: *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok*. [»Osiris Könyvtár« – Irodalomelmélet] Osiris Kiadó • Bp., 1999.

³ Arra kérdésre, hogy hol található a pokol, Aranyszájú Szent János így felel: Ne azt kutassuk, hol van, hanem azt, miképpen kerülhetjük el (PG 60, 674).

⁴ Wittgenstein szerint például a végítélet emlegetése egy etikailag föltétlenül komoly életforma kifejeződéseként értendő. Vő. WITTGENSTEIN, LUDWIG: *Észrevételek*. (ford. Kertész Imre) [»Kísértések«] Atlantisz • Bp., 1995., 117. o.

megfigyelőként, önmagát egy kísérleti eljárás részének tekintve áll szemben az ige hirdetéssel. A tudományos megfigyelő egy tőle független történést vizsgál; ezzel szemben a vallásos ember megszólított: maga is szereplője a történéseknek, és rajta is múlik, mi történik valójában.⁵

A hívő és a nem-hívő ugyanabban az empirikus világban él, s a hívő nem afféle féltudományos, bizonytalan verifikációjú kiegészítő hipotézisekkel vág neki az életnek, miközben a nem-hívő lemond e bizonytalan és „tudományosan” nem kellően igazolt feltevésekről. Mindazonáltal a hívő és a nem-hívő világa különbözik.⁶ Ugyanazt a világot különbözően, s ezért különbözőnek észlelik, s ezen észlelési különbözőség folytán választanak különböző stratégiát és életformát. Ez a különbözőség azonban nem automatikus, hanem a hit döntése nyomán lép fel artikulált formában.⁷

A vallási meggyőződésnek azért sem lehet hipotetikus státuszt tulajdonítani, mert a vallási kijelentések létszerű helye és értelmezé-

⁵ „...a teológia tárgya (nevezetesen végső meghatározottságunk [*ultimate concern*] és valamennyi konkrét kifejeződése) nem a tudományos tapasztalat tárgykörébe tartozik. Nem lehet távolságtartó megfigyeléssel vagy az ilyen megfigyeléseken alapuló következtetéssel felfedezni. Csak az önátadás és a részesedés aktusaiban található meg. ... a teológia tárgyát nem lehet a tudományos verifikáció módszere alá vonni. A verifikációs eljárások során a vizsgálótól kívül áll a vizsgálóhelyzet. ... A teológia tárgya csak részesedés révén verifikálható... Ez a vizsgálat soha nem ér véget, még egy teljes élet-tapasztalat után sem. A kockázat eleme mindig megmarad; a térben és időben való tapasztalati verifikáció itt lehetetlen.” TILICH, PAUL: *Rendszeres teológia*. (ford. Szabó István) [»Osiris tankönyvek«] Osiris Kiadó • Bp., 1996., 52. o.

⁶ Vö. Wittgenstein: „A boldog ember világa más, mint a boldogtalané.” (*Tractatus*, 6.43)

⁷ Megjegyzendő: a nyers-empirikus világ voltaképpen elvonatkoztatás, és nem azonos az ember valóságos életvilágával, amely mindig jelentésekkel, értékekkel telített, történelmi dimenzióban mozgó szimbolikus világ. Márpedig az ember mint szellemi lény ez utóbbiban él. Ennek a világnak a létrejötté az emberi szellem és szabadság működésének legtitokzatosabb kérdése: nem tisztán egyéni döntés kérdése, de nem is nélküli az egyéni állásfoglalást.

si horizontja mindig egy cselekvés-összefüggés, amely valamely értelmességet megalapoz. Például a keresztény szentségek nem mágikus tevékenységek, amelyek a dologi-fizikai tényállások megváltoztatására, befolyásolására szolgálnak, hanem a hit szentségei, a Krisztussal való *személyes* találkozás *hatékony* jelei, a hívő egzisztálás megalapozásai és önkifejeződései. A szentségi szertartás nem hipotetikus kísérleti eljárás. A szakramentális teológia nem a szentségekhez igazodó életmód elmélete, illetve bizonyítandó hipotézise. Az eucharisztia elfogyasztása csak annak szolgál bűnbocsánatul, aki hisz – mondja Luther.

Mivel a szellemtörténelem tanúsága szerint a valóságértelmezés, vagyis annak meghatározása, hogy mi »valóságos« és mi nem, nagyfokú változatosságot mutat, ezért nem lehet minden további nélkül *fikciónak* mondani a vallási kijelentések tárgyait. A vallási megállapítások többnyire nem egy vallás előtti, „semleges”, „tudományos” valóságértelmezés paradigmájához igazodnak, hanem maguk alkotnak egy átfogó valóságértelmezési rendszert. Így például a »végső ítélet« keresztény állítása nem egy természettudományos módszerrel meghatározott világ verifikálhatatlan megtoldása, hanem egy átfogó és szerves életvilág – a hívő egzisztálás – *megalapozó*, konstitutív világ-alkotó eleme, egy olyan minőségi létérzékelés mozzanata, amely egyszersmind tartalmazza megállapításainak valóságkritériumait is, és nem igazodik más világkonstitúció verifikációs logikájához. A vallási létérzékelés leglényegesebb tulajdonsága, hogy nem a világon belüli létezés egy bizonyos szegmensét szabályozza, hanem a világgal mint totalitással szembeni magatartást, vagyis az egzisztálást mint olyant alapozza meg. A vallási kijelentések nem a tudományos-empirikus értelemben észlelt ok-okozati létezésen *belüli* (immanens) tartományra vonatkoznak – ahogyan például a biológia a világ élő, a geológia az élettelen tartományáról tárgyal –, hanem a világra mint *totalitásra*. Ebben az értelemben a vallás nem eleme a világnak, hanem az *emberi és a világi létezés egészével szembeni értékelő állásfoglalás*. A vallás a létezés egyediségének és egyszerűségének tudata. A tudomány a *világot alkotó* elemekről, a világ immanens folyamatairól beszél; a vallás a világ »*Teremtőjéről*«, a *létezés* eredetéről és céljáról. Filozófiai kifejezéssel: a tudományos kijelentések *kategoriálisak*, a vallási állítások *transzcendentálisak*. A vallás arról beszél, ami a kate-

goriális létezését meghaladja: vagyis a világ értelméről-jelentéséről és értékéről. „A világ értelmének a világon kívül kell lennie” – mondja Wittgenstein⁸.

Végül a vallások esetében nem gyakorlati, „az életet szolgáló illúziók”-ról van szó, miként Nietzsche fogalmaz, de nem is „posztulátumok”-ról, miként Kant. „Úgy élek, *mintha* lenne Isten, kegyelem és bűnbocsánat...” – e kijelentés nem tükröz hiteles vallási magatartást. Úgyszintén nem tekinthető vallási kijelentésnek a következő: „*Tudván tudom*, hogy létezik Isten, kegyelem és bűnbocsánat...” – sem pedig ennek ellentéte: „*Úgy hiszem*, hogy létezik...” Az előbbi tudást, az utóbbi pusztá vélekedést fejezi ki. A vallás azonban nem „biztos” tudás állítása, sem „bizonytalan” vélekedés lebegtetése, hanem egy bizonyosság megvallása. A »homo religiosus« így fogalmaz: „*Hiszem, hogy...*”

A vallás tehát nem vetélytársa a tudománynak, mivel más és más „tárgyterület”-re irányulnak. Ebből következően a vallás nem a tudatlanság terméke, melyet az előretörő tudományos tudás egyre inkább háttérbe szorít, míg végül teljesen megszüntet. Ha világosan elkülönítjük egymástól a két „tárgy”-területet – a vallásét és a tudományét – a hozzájuk tartozó „módszer”-rel és a belőle fakadó következményekkel egyetemben, akkor az újkori tudományosság előretörését nem kell úgy értelmeznünk, hogy a vallás kárára ment végbe; mintha a tudományosság térhódítása egyben a vallásosság pozícióvesztését vonta volna maga után, hanem úgy, mint a viszonyok lényegi sajátosságuk szerinti fokozatos rendeződését. Ennek értelmében pedig a vallás nem pozícióit veszítette el az újkor folyamán, hanem sokkal inkább a lényegének és sajátosságának megfelelő terep fokozatos, negatív (és fájdalmas) elhatárolódások révén történő ki-rajzolódása ment végbe – röviden: a vallás mint vallás, a hit mint hit öntisztulása.

Ebben a perspektívában a hit és a vallás újkori sorsa nem a visszaszorulás és a kiszorítás fájdalmas capituluma, hanem a hit *eszkatológikus* kibontakozásának tisztuló előrehaladása. A mai zajos és zavaros viszonyokat, illetve a történelmi egyházak szociológiaiag

⁸ *Tractatus*, 6.41.

megállapított tévesztését persze csak az látja így és ebben az üdvösségtörténeti távlatban, aki *eleve mindent ebben lát*, ezért reméli, hogy a hit végül javára fordítja az újkorban rárótt kötelező szerénységet.

I.2. A vallás nem erkölcs és nem érzelem

Gyakran halljuk, hogy korunkban megrendültek az értékek. Az európai civilizáció által uralt világrészekben tapasztalható általános értékválság folyamata mifelénk az átlagosnál is rombolóbb, mert történelmi fáziskéséseinkből és heves felzárkózási törekvéseinkből fakadóan hirtelen jelentkezik, így mélyebbre hatol és fájdalmasabb. Az erkölcsi tudat illetően megrendülése idején egyre-másra hallani, hogy egyedül az egyházak őrzik szilárdan az erkölcsi normák tudatát, mert a vallás az erkölcs letéteményese.

Kétségtelenül szembeötlő, hogy a vallás nyelvi kifejeződéseit és gyakorlati formáit milyen jelentős mértékben átszövi az erkölcsi, normatív iránymutatás. Mindazonáltal a vallás nem erkölcs, mivel lényegi kijelentései nem ideálok, imperatívuszok, posztulátumok, maximák vagy követelmények.⁹ Nem előírások és nem erkölcsi parancsok alkotják a vallások elsődleges tartományát, hanem egy sajátos valóságtudat, s csak ennek folyománya az ehhez igazodó erkölcs. A vallás egy minden emberi cselekvést megelőző tudatállapot, a függőség tudata. Ebből ugyan következnek bizonyos, a gyakorlatot vezérlő elvek, erkölcsi előírások, de hogy valaki követi-e vagy sem, az a vallásos ember esetében is *többslet*, aminek a *vallási tudat nem a biztosítéka*, hanem az *alapja*. A hit és a cselekvés között nem automatikus a kapcsolat. A vallási tudat és az erkölcsi tudat között végtelen tartomány húzódik: az emberi személy szabadságának titokzatos autonómiája. A vallás önmagában nem garantálja az erkölcsi rendet. A történelmi példák száma több mint elegendő ennek bizonyítására.

A morális törvények vagy tiltások helyességének igazolása végett állításokat kell megfogalmazni, amelyek vagy igazak, vagy hamisak.

⁹ Hogy a vallási tapasztalat eredendően nem tartalmaz erkölcsi tapasztalatot, azt Rudolf Otto is nyomatékosan hangoztatja a numinózus jelenségének tárgyalása kapcsán, vö.: *A szent*. (ford. Bendl Júlia) [»Osiris Könyvtár« – Vallástörténet] Osiris-Századvég • Bp., 1997., 15. o.

A vallás súlypontja ezekben az állításokban van, vagyis abban, amit a valóság végső értelmének tapasztal és hisz, és csak ezeknek az állításoknak az érvényében fogalmazhat meg erkölcsi parancsokat. A vallás elsősorban egy minőségi valóságot állapít meg, majd megadja annak módját, amiként az embernek viselkednie kell, ha meg akar maradni e minőségi valóság horizontjában. Ebből következően a vallások elsősorban nem erkölcsöt hirdetnek, hanem egy lehetséges és a hitben valóságos minőségi léttapasztalatról tanúskodnak. Aki ezt a vallás által felmutatott valóságot nem tapasztalja, vagy a reá vonatkozó tanúságot hamisnak tartja, annak a számára nyilvánvalóan a vallási törvények sem kötelezőek, hanem azokat a törvényeket fogja követni, amelyek az ő valóságtapasztalatában artikulálódó valóságban lehetséges létezésre érvényesek. A nem vallásos ember számára az erkölcsi parancsok vallási megalapozása érvénytelen, mert ő nem tud arról az alapról, Istentről; számára a vallás erkölcs szabályai szó szerint a semmiben lógnak, mert ahol a hívó e parancsok alapját látja, azaz Istent, ott a nem hívő nem lát semmit, elvégre ezért nem hisz. Az egyházak feladata nem az erkölcsi szabályok propagálása, hanem az őket létre-hívó, megalapozó valóságnak a hiteles felmutatása, s csak ennek érvényében tanúskodhatnak arról, hogy e valósággal a kommunikáció egyik módja bizonyos erkölcsi törvények megtartása. Amíg ezt nem tudják hitelesen felmutatni, addig vallási értelemben alap-talan részükről a morális törvények hirdetése. Ekkor a morális törvények nem-vallási megalapozása válik szükségesé. S az újkori erkölcsfilozófia története azt mutatja, hogy ez több-kevesebb sikerrel lehetséges.

A vallás tehát nem az erkölcsiség letéteményese, hanem egy bizonyos végső horizontnak a tanúsító megidézése. A hívő közösség, az egyház, ebbe a horizontba helyezi az embert szabadságával egyetemben. Mivel az ember erkölcsi értékű cselekvése mindig ugyanazon szabadság megnyilvánulása, ezért e szabadság gyakorlása jottányival sem könnyebb, és az ember moralitása semmivel sem biztosabb a vallás horizontjában, vagy az egyház(ak) világán belül, mint bármely más léttapasztalat világában, hanem továbbra is a személy felelősségének feladata.

A vallás és az erkölcs szoros kapcsolata mégsem véletlen. A vallási tapasztalat ugyanis egyszerre alapja és célja a vallási egzisztálásnak.

Hogy valaki valamely különleges élmény, tapasztalat nyomán válik vallásossá, az úgyszólván a rendkívüli módja a vallásos-hívő egzisztencia kialakulásának. A vallásosság inkább olyan lelki-spirituális *készség*, amelyet az embernek magának kell kialakítania, el kell sajátítania, s állandóan gyakorolnia kell – hogy képessé váljék az esetleg bekövetkező vallási tapasztalatra. Ilyenformán a vallás lényegében gyakorlat és aktív készség a lehetséges vallási tapasztalat megszerzésére. Mivel pedig a »szent«-re mint *értékre tájolt* gyakorlat, ezért egyszersmind erkölcs is. A vallások követői saját(os) erkölcsi magatartásukkal annak az *ígéretnek az érvényességéről tanúskodnak*, hogy erkölcsi törvényeik követése által a hitben lehetségessé válik annak a valóságnak a megtapasztalása, akivel egyebek között és többnyire éppen ezen törvényekhez igazodó létezés során találkoztak a szóban forgó vallási közösség tagjai. A vallás erkölcsi előírásai tehát eredendően ebben a »szent«-re irányuló dimenzióban *érvényesek*, e transzcendens vonatkozás nélkül legföljebb *hasznosak* mint viselkedési-közlekedési szabályok, amelyek elfogadása azonban már nem a vallásra jellemző hívő-tekintélyi elfogadás, hanem racionális belátás.¹⁰

A vallásra jellemző nyelvi formák az *elbeszélések*, *beszámolók* a világ teremtéséről, a *hitvallások*, valamint az üdvösségre vonatkozó *ígéret*ek. A vallások etikai követelményeit megelőzik az ontológiai „van”-megállapítások és az axiológiai „érték”-kijelentések, s csak ezekre támaszkodva érvényesek a „legyen”-parancsok. A világ létét és az

¹⁰ Bár számos valláserkölcsi parancs, pl. »Ne ölj!«, szó szerint megegyezik a természetes erkölcsi törvénnyel, mégis különbözik attól, mert egészen más a legitimitása, minek folytán egy világ, pontosabban egy transzcendens Isten választja el attól. S még ha a teológia újra és újra kimutatja, hogy a természetes erkölcsi törvény azonos a vallásetika törvényeivel, akkor is, amennyiben *hittudomány*, legvégül teológiai és nem természetes-racionális, hívő és *nem filozófiai* megalapozást nyújt erre az azonosságra. Röviden: az egyházak *mint* egyházak soha nem a természetes erkölcsi törvényt *mint* természetes erkölcsi törvényt hirdetik, amennyiben hűségeselek önmaguk és erkölcsi törvényeik legitímálójához. A szó szerint azonos, de legitímációjában különböző törvény – *lényegileg* különböző és lényegileg *eltérő* világot alapít.

emberi élet valóságát megalapozó *indikatívuszekből* következnek az ilyenformán adott keretek közötti létezést irányító *imperatívuszek*.

A vallás elsőslegesen a lét megmagyarázhatatlan csodájának mint *értéknek* a megtapasztalása, a létezés eredendő szingularitásának és abszolút tényének a tudata. „Nem az a misztikus, hogy *milyen* a világ, hanem az, hogy egyáltalán *van*” – mondja Wittgenstein (*Tractatus*, 6.44).



A vallás mint a létezés egyediségének és abszolút értékének a tapasztalata és tudata az ember természetének megfelelően érzelmeket is fakaszt és érzelmekben is megjelenik. Mivel sem a létezés érték-tapasztalata, sem az általa kiváltott érzelem nem tartozik a mindennapos élet megszokott jelenségei közé, hanem rend-kívüli, ezért sokan a különleges, misztikus élményekkel, valamint azok érzelmi kísérőjelenségeivel azonosítják a vallást. Erősíti ennek a vélekedésnek a jogosságát az a jelenség, hogy számos vallásban kiemelkedő szerepet játszanak bizonyos extatikus érzelmek, illetve személyek. Ám ezek a különleges emóciók pusztán kísérőjelenségek, a kiválasztott személyek pedig csupán közvetítők, akiknek az a szerepük, hogy fölerősítsék azt a tapasztalatot, ami *mindenkire* érvényes: a létezés értéktelítettségének tapasztalatát. Mivel a vallások ezt a tapasztalatot tanítás formájában fogalmazzák meg, amely szükségképpen kommunikatív racionalításra tart igényt, ezzel eleve meghaladják a privát érzelmek szubjektivizmusát. Az ellenőrizhetetlen szubjektivizmust és pszichologizmust számos vallás úgy értékeli, mint a dogmatizmus és fundamentalizmus ellenpólusát, illetve visszaját, a kánoni vallásosságot és az abba illeszkedő érzelmeket pedig a kiegyensúlyozott középre helyezi. A vallások tanításban megfogalmazható kanonicitása, illetve az a törekvés, hogy szabályokba rendeződjenek, továbbá a vallásalapító események rendkívüli ritkasága együttesen arra utal, hogy a vallásokra a stabilitás, illetve a stabilizá-

ció jellemző – ami aligha lenne elérhető, ha a vallást az érzelmek, víziók, különleges meg tapasztalások rendkívülisége uralná.¹¹

A hiteles vallási önértelmezés tehát nem függ ezoterikus vagy kiválasztott személyeknek fenntartott különleges és szokatlan tapasztalatoktól és érzelmektől. Amennyiben a vallás egzisztenciális és értékelő-szabályozó beállítódás az életben lehetséges *minden* tapasztalattal szemben – azaz valamely konkrét vallás eligazítást ad követői számára a helyes és helytelen érzelmekkel kapcsolatban –, annyiban mint értékelő állásfoglalás, nem érzelmi, hanem *értelmi* aktus. A vallás alapvetően nem érzelmeket és érzéseket fakaszt, hanem minden lehetséges érzést és érzelmet értékel – hogy azután maga is megnyilvánuljon érzésekben és érzelmekben is, elvégre az ember minden aktivitását érzelmek kísérik. A vallás nem érzelmek következménye, mert akkor azoktól függene, hanem érzelmek szűrője, kritikusa: helyesel vagy bírál, elfogad vagy elvet, háttérbe szorít vagy előtérbe helyez bizonyos érzelmeket, és természetesen fakaszt sajátosan vallási színezetű emóciókat is.

I.3. A vallás nem merül ki az ember egyéni és közösségi életében betöltött funkcióiban

Míg a transzcendens objektivizmussal szembeni újkori kritika hosszabb távon javára vált a vallásnak – mert tisztázta kijelentéseinek tulajdonképpen tárgyát és valódi jelentését –, addig a spekulatív-metafizikai megismeréssel szembeni átfogó és egyre mélyrehatóbb szkepszis – amely korlátozta az ember megismerőképeségének tartományát, és átrendezte magának a megismerésnek a folyamatát – hátrányos következményekkel járt a vallásra nézve, mert lényegét bizonyos és a tudományos ismeretekre alapozott technika által he-

¹¹ Luther hitetlenséggel és Isten iránti megvetéssel vádolja azokat, akik különleges vallási tapasztalatok, álmok, érzések után vágyakoznak; ezek ugyanis nem elégednek meg Isten igéjével (WA V, 6211). Hasonlóan értékelik a különleges érzelmeket és álmokat az iszlám szufi hagyomány teológusai.

lyettesített *funkciókkal* azonosította.¹² E szemléletmód egyik jellemzője a *redukcionizmus*, eszköze pedig az *instrumentális ész*. Mivel a természettudományos modellhez igazodó tudomány elsősorban az érzéki, immanens valóság területén ért el látványos sikereket, ezért kézenfekvőnek látszott, hogy az itt eredményes elemző, visszavezető módszert alkalmazzák a valóság *minden* területére, ami többnyire úgy történt, hogy minden területet empirikusan határoztak meg, vagyis empirikus alapokra, összetevőkre vezettek vissza. Ez a redukcionizmus. Mivel pedig az empíriában valamely jelenség megértése, azaz lényegének megragadása nem más, mint annak az oksági-funkcionális összefüggésnek a feltárása, amelyben a szóban forgó jelenség fellép, ezért az itt érvényes megismerés az eszköz-cél modell logikája szerint vizsgálja a valóságot, vagyis az érzéki-immanens valóságra összpontosító ész egyszersmind instrumentalizálódik. Ha a vallást ebbe és kizárólag ebbe a tartományba helyezik, és ebben a szerkezetben értelmezik, akkor lényege nyilvánvalóan azokkal a *funkciókkal* azonos, amelyeket az ember egyéni és közösségi életében betölt. Ha, egyrészt, a metafizikai megismerés körének szűkítése folytán a valóság már nem *transzparens* egy *transzcendens* minőség felé, hanem önmagába záródó immanencia, továbbá, másrészt, az ismeretszerzés empirikus modellje alapján a valóság csak mennyiség mivoltában ismerhető meg, s a minőség nem sajátos ontológiai érték, hanem voltaképpen látszat, amely visszavezetendő a mennyiségre,

¹² Ez az újkori tudományosságra jellemző módszerességgel függ össze. A Descartes nevével fémjelzett, mindenre kiterjesztett, „egyetemes” kételkedés következtében, az ismeret valóságértékének biztosítása érdekében szükségessé vált a megismerés folyamatának szigorú szabályozása, az ismeretszerzés lépéseinek rögzítése. Az ismeret igazságértékét egyre inkább megszerzésének módszeressége, a megismerés folyamatának minden lépésre kiterjedő szigorú tudatossága szavatolta. A módszer lett az igazság biztosítója. Ennek eredményeképpen a biztos megismerés köre leszűkült a természettudományos módszerekkel megragadható és a matematika nyelven leírható valóságtartományra, hiszen ezen a területen érvényesült a legeredményesebben az egzakt módszeresség. Ez az empíria, az ok-okozat világa. Ettől fogva mindent, így a vallást is ebben a tartományban kell megérteni.

akkor a vallás előbb megfosztatik transzcendens „tárgyától”, Istentől, majd – ennek következtében – lényege leszűkül bizonyos funkciókra. E funkcionális szemlélet azonban nem csupán ellentétes a vallások önértelmezésével, hanem lényegében vak mindenféle minőségtapasztalattal, így a vallási tapasztalattal szemben is.¹³

A mítoszok és vallási cselekvések, rítusok funkcionális magyarázata egy technikai paradigmában mozgó, instrumentális gondolkodási és célracionális cselekvési modellbe kényszeríti a vallási gyakorlatot. Eszerint egy-egy rituális cselekvés nem egyéb, mint valamely konkrét emberi szükséglet kielégítésének az ok-okozati kapcsolat fogyatékos megismerése és hiányos ismerete folytán nem megfelelő kísérlete. A túlzásba vitt funkcionalista szemlélet minden vallási gyakorlatban mágiát lát: a hajnalban eltáncolt mozdulatsor a napkeltét akarja, úgymond, „előidézni”, s ha a Nap ténylegesen feltűnik, akkor a vallásos ember helytelenül úgy gondolja, hogy azt az ő rituális tánca kényszerítette ki.

Csak hogy a vallás nem szűkíthető le a funkcióira. A vallási nyelv és gyakorlat nem a cél-eszköz magyarázat logikáját követi. A vallási orientáció nem az instrumentális racionalitás síkján mozog.

Valójában ugyanis a naphimnuszok háttérében nem rejlenek primitív hipotézisek a rituális tánc, illetve ima és a Nap tényleges felbukkanása közötti funkcionális összefüggésről. A rítus nem primitív természettudomány, hanem egy olyan esemény *ünneplése*, amely az emberi létezést meghaladó jelentéstartalom és értelmesség megnyilvánulása. Nevezetesen, hogy a Nap mint az emberi létezést lehetővé tévő entitás egyáltalán *van*. A vallás a létezés mint önmagában vett érték ünneplő észlelése. A vallási cselekvés, a kultusz mint ünnep a létezés egyszerűségének megtapasztalása. Az *egyszerűség* tapasztalata mindig ünnep, azaz „felemelő”, s csak az ünneplés megemelt létmódjában, készüllettel és felfokozott érzékenységgel válik megta-

¹³ A funkcionális elemzés nem éri el valamely jelenség mint egységes egész értelmességének a szintjét. Az ember mindig is tudott arról a különbségről, amely a „funkció” és az „élet” között volt: az élet különböző folyamatok, funkciók bonyolult együttese, de meghaladja azok pusztán mechanikus halmazát, hiszen az egész több, mint a részek összege: minőség.

pasztalhatóvá. Minthogy egyedi, azaz nem megszokott, nem általános, ezért nem az átlagos létérzékelés tartományában, a profanításban, hanem azt meghaladó módon mutatkozik meg. Az ünnep átlépés a profán tartományból a »szent« tartományába.

A »homo religiosus«, éppen a »homo technicus«-szal ellentétben, nem saját aktivitásának eredményeként könyveli el a létezést, hanem az emberi képességet meghaladó »szent«, »isten« ajándékaként. Bár a vallásokban benne rejlik a mágikus-technikai praxis veszélye, de a vallástörténet tanúsága szerint ezt többnyire inautentikusnak és elvetendőnek tekinti a vallási gondolkodás. A vallások saját kritikai erővel rendelkeznek a körükben fellépő funkcionális vallásgyakorlat ellen. Így például a kvázi-technikai modellt követő instrumentális imaértelmezéssel szembeállítják az imát mint meditatív-hálaadó, elmélkedési gyakorlatot, amelynek nem az a célja, hogy az ember elnyerjen *valamit*, hanem az, hogy elnyerje, illetve visszanyerje *önmagát*: amennyiben ugyanis az imában tudatosítja létezésének alapvető függőségét, úgy ráhelyezkedik arra az ontológiai alapra, amely az előfeltétele bármely adekvát célracionális cselekvésnek, beleértve a technikát is. A »homo religiosus« nem „valami”-re vágyik: nem létezőt akar, hanem létezést, nem valami dologra áhítozik, hanem a létre.

Ezzel együtt tagadhatatlan, hogy minden vallási praxis, kultusz, rítus, szentségi aktus ki van téve az instrumentalizálódás veszélyének. Sőt, mivel a vallás az ember végső függőségének a tudata, ezért ez a veszély még fokozottabb, elvégre a végső vonatkozási pontok tekintetében a legnagyobb az ember kísértése arra, hogy az elérhető legteljesebb biztonságra tegyen szert. A vallás e deficiens vonását Martin Buber így fejezi ki: „Az ember öskísértése a vallás”¹⁴. Ez a vallási mágia veszélye, amikor az ember úgy véli, rituális áldozattal mintegy lekenyerezheti az istenséget. Ám a vallások nagyon is tudatában vannak e veszélynek, és az instrumentalizmus elleni fellépés éppenséggel a valódi vallásosság egyik megnyilvánulási formája az ószövetségi prófétáktól kezdve az iszlám teológusokig. A vallás lé-

¹⁴ „Die Urgefahr des Menschen ist die Religion.” (*Die chassidische Botschaft, Werke, III, 744. o.*)

nyegi törekvése, hogy az instrumentális világ- és önértelmezés ellenében újra és újra felkeltse és ébren tartsa a létezés egészében rejlő megnevezhetetlen értelmesség (mint csoda) misztériuma iránti érzékenységet. A bibliai vallások keretében, például, a »teremtés« és a »bűnbocsánat« teologumenonja egy olyan transzcendens-autonóm értelmességre utal, amely alapvetően meghaladja az emberi rendelkezés síkját, és az instrumentális rekonstrukció számára hozzáférhetetlen. – Egy szufi ima így hangzik: „Óh, Uram! Ha a pokoltól való félelemből imádlak, vess a pokolba. Ha a paradicsom utáni vágyakozásból imádlak, tagadd meg tőlem a paradicsomot!”

A vallás szűken instrumentális megközelítése, vagyis az a kérdés, hogy mire jó, mire szolgál, eleve elhibázott. A vallási létezést megtestesítő vallási gyakorlatnak pontosan annyi értelme van, mint magának a létezésnek. A világban való lét alapl módjaként a vallás előzetesen strukturálja a létezést, ami azt jelenti, hogy meghatározza, kijelenti, *megvallja* alapvető értelmességét, majd e megvallott értelmességet *tanúsító* egzisztenciát valósít meg a gyakorlatban. Ebből következően a vallási cselekedetek értelmét és jelentését csak a vallás saját értelemadó horizontján belül lehet meghatározni.

I.4. A vallás igazsága nem függ eredetének antropológiai elemeitől

Összefoglalva az eddigieket, azt látjuk, hogy a vallás lényege úgyszólván mindazon értelmezési modellben mozgó megragadási kísérlet elől kisiklik, amellyel a modern ember operál, s amelyeknek látványos sikereit köszönheti. Egyrészt nem tudomány, vélekedés vagy hipotézis, hogy cáfolni lehetne a modern tudományos megismerés (méltán) büszke korpuszával; nem érzelem, hogy az egyéni érzelmek irracionális szférájába lehetne utalni; nem filozófiai megalapozású erkölcsi törvénykezés, amely a metaetika reflexiójának egyik tetszőleges tárgya lehetne, s végül nem merül ki az egyén és a közösség életében betöltött funkcióban, amely az empirikus társadalomtudományok felségterülete – hanem az emberi létezés egyik *alapl módja*, amelynek megvan a *saját* (szent) tudása és (hívő) erkölce, érzelmi kánonja, valamint egyéni és közösségi funkciója. – Ez önmagában is különleges jelenséggé avatja a vallást, de mindehhez társul

történelmi szereplésének ellentmondásossága, és még inkább eredetének titokzatossága.

A modern tudományosság hatásos eszköze, a redukció, éppen ezen a ponton, *eredetében* kísérli meg legvégül megragadni a vallás lényegét. Az emberrel kapcsolatos történelmi jelenség – márpedig a vallás történelmi antropológiai adottság – redukciós megértése a *genealógia*, vagyis a vizsgált jelenség visszavezetése történelmi vagy antropológiai eredetére. Ennek értelmében a vallások emberi pszichikai igények, szükségletek, félelmek és illúziók termékei, amelyeknek a kielégítésével, feloldásával, illetve feltárásával, valamint kellő felvilágosítással a vallások, „oka fogyottá” válva, megszűnnek.

E genealogikus vallásértelmezésnek az elméleti alapja az az előzetes föltevés, mely szerint valaminek az eredete, származási helye, létrejöttének módja egyszersmind igazságtartalmát, azaz érvényességét is meghatározza. Ez azonban nem állja meg a helyét, mert éppen a modern tudományok kialakulása és ismereteik igazsága mutatja, hogy az *érvényesség nem függ a keletkezéstől*, s nem eredeztethető a genealógiából, a leszármazásból, illetve az epigenezisből, a kialakulásból.¹⁵

Így bár a vallás forrásvidékén ott találjuk az érzelmeket, mint például a félelmet és a szorongást, valamint a szükségleteket, mint például a biztonság vágyát és a végső értelmesség igényét, ám a vallás

¹⁵ Például a matematikai törvények érvényessége független attól, hogy milyen emberi szükségletek kielégítése inspirálta az embert felfedezésükre. A geometriai törvények felfedezésének előzménye vélhetően az egyiptomi deltavidék csatornázásával kapcsolatos gyakorlati problematika. Ennek azonban semmi jelentősége a törvények igazságtartalmára vonatkozóan. (Vö. ELIADE, MIRCEA: *Képek és jelképek*. (ford. Kamocsay Ildikó) [»Mérleg«] Európa Könyvkiadó • Bp., 1997., 17. o.) – Hasonlóképpen a vallási eszmék „...érvényességét sem teszi kérdésessé az a tény, hogy Isten fogalmának felmerülését a Nap szemlélése, a természet végtelensége, a félelem, vagy akár a boldogságvágy váltotta ki. Amint a földmérés igazában nem szüli a mértant, ugyanúgy a napfényes ég szemlélete vagy a vihartól való félelem sem szüli az isteneszmét.” ELŐD ISTVÁN: *Vallás és Egyház katolikus szemmel*. SZIT • Bp., 1981., 80. o.

érvényessége, azaz igaz volta nem függ azoktól a konkrét pszichikai-társadalmi-emberi körülményektől, amelyek közepette megjelenik.

A genealógiával és epigenezissel operáló redukcionizmus valójában nem objektív módszer, hanem (többszöri tagadó) előzetes válasz a vallás igazságának kérdésére. A Paul Ricœur által a „gyanú mesteri”-nek nevezett gondolkodók, Nietzsche, Marx és Freud vallásméletei csak azt mutatják be, hogy mivé válhat a vallás a konkrét emberi viszonyok – mint a fennmaradásra irányuló küzdelem (Nietzsche), a negatív gazdasági és elnyomó társadalmi viszonyok (Marx), illetve az emberi ösztönrendszer (Freud) – közepette, és arra világítanak rá, hogy milyen torzulások veszélyének van kitéve, de nem jutnak el a vallás lényegi jelentésének tartományáig.

Éppen ezért Ricœur hangsúlyozza a vallás *hipotetikus* epigenezise és *tényleges* szellemtörténete közötti megkülönböztetés szükségességét, mondván, ez utóbbi alapján kell mérlegelni a vallás autenticitását. Freud kapcsán kiemeli: még ha igaza lenne is a pszichoanalízisnek abban, hogy a lelkiismeret, az erkölcs és a vallás az ösztönökből született, akkor is külön vizsgálódást és reflexiót igényel az így keletkezett jelenségek (vallás, erkölcsiség) roppant szellemi hatástörténete, az a gyakorlati orientációs szerep, amit a kulturális, civilizatórikus, jogi és normatív ítéletekkel operáló tudatban játszottak; ez ugyanis keletkezéstörténetüktől függetlenül magába olvasztotta és továbbfejlesztette őket. Ricœur a „gyanú hermeneutikája” helyébe a „pozitív hermeneutikát” állítja, amely nem merül ki abban, hogy ledönti a bálványokat és leleplezi az illúziókat, hanem az értelem és a kritika „hosszú útjának” vállalásával a „jelentés felidézésére”, „helyreállítására” törekszik, hogy az „első naivitás” elvesztése után eljusson a „második naivitás” állapotára.¹⁶

¹⁶ Vö. Létezés és hermeneutika, in: FABINYI TIBOR (szerk.): *A hermeneutika elmélete I-II. Szöveggyűjtemény* [»Ikonológia és Műértelmezés 3.«] JATE Összehasonlító Irodalomtudományi Tanszék • Szeged, 1988. – BLEICHER, JOSEF: *Contemporary hermeneutics. Hermeneutics as method, philosophy and critique*. Routledge & Kegan Paul • London, 1980., 227 kk.

Összefoglalás

Bár a vallás nem írható le maradéktalanul más kategóriális területről származó – például szociológiai, filozófiai, pszichológia – fogalmakkal, a vallási cselekvés hitelességének föltételei egyetemesen beláthatók és érthetők, vagyis nem függenek kizárólagosan azoktól az életformáktól, amelyekben fellépnek. Jóllehet a vallási orientációk mindig és mindenütt történelmi kontextusban jelennek meg, ez nem jelenti azt, hogy ki vannak téve a relativizmusnak vagy a hermetizmusnak. Ezért a vallás hitelességének föltételei – bár a konkrét vallásokhoz tartozó életformák nyilvánvalóan csak a tágabb kulturális-civilizációs összefüggésrendszerükbe állítva érthetők és ítéltetők meg – nem önkényesek, hanem általánosan beláthatók. A vallási életformákban általános érvényű egzisztenciális, a létezés egészére vonatkozó kérdésekről van szó, amelyek mindig és mindenütt föllépnek, amikor az ember életének célját-jelentését, egyszerűen *értelmét* kutatja, s alapvető problémáinak mibenlétére és megoldási lehetőségeire kérdez rá. Ennélfogva az emberi élet mindenki számára mindenkor közös vonásai – mint például a végesség – képezik azt a horizontot, amelyben képesek vagyunk értelmezni és megérteni távoli, idegen vagy régmúlt életformákat. Bár az emberi életvilág állandó alapadottságaira vonatkozó válaszok és beállítódások kultúrafüggek, mindazonáltal értelmileg mérlegelhetők, azaz megítélhetők arra való tekintettel, hogy a konkrét gyakorlat összefüggésében közvetítenek-e általánosan megvalósítható értelmességet. Hogy a vallások igazságigénye, valamint érvényessége nem tekinthető szociokulturális kontextualitásából kifolyólag viszonylagosnak és merőben tetszőlegesnek, mint valami szubjektív vélekedés, arra utal egyebek között a vallásalapító történetek rendkívül ritka volta a világtörténelemben, továbbá – ezzel összefüggésben – a vallási nyelv jelentős egyetemessége és a vallási életformák szembeötlő időbeni tartóssága.

II. A vallás pozitív meghatározása¹⁷

*A vallás egy végső „szabad értelmesség” (1) ember által
ki nem kényszeríthető megtapasztalásának kultúrája (2).*

1. – A „szabad értelmesség” azt jelenti, hogy a szóban forgó értelmesség nem bizonyítható értelmileg kényszerítő belátás révén; mert nem belátható, hanem sokkal inkább általa nyerhető belátás. Ami tehát a vallási tapasztalat középpontjában megjelenik, az *értelemadó alap*, s ezért nem olyan értelmesség, amelyről az emberi értelem belátja, hogy értelmes. Ekkor ugyanis az emberi értelem korrelátuma lenne és mint ilyen nem végső, hanem éppen az emberi értelem lenne a végső. Isten mélységeit csak Isten Lelke látja át (vö. 1Kor 2,10). A vallási állásfoglalás nem megismerésből fakadó megértés, hanem olyan alapvető beállítódás (hit) és előzetes értelem-várás (remény), amely ismeretszerzést tesz lehetővé.¹⁸

Az alap az emberi értelem belátásra törekvő mozgásának kiváltója és aszimptotikus végpontja, amit az értelem végtelenül megközelít, de soha nem ér el. A filozófiai rációval ellentétben a vallási létérzékelés logosza soha nem jut belátáson alapuló megnyugvásra, hiszen nem önmagát törekszik megpillantani, hanem az egészen Más, amit/akit nem tud magába építeni a belátás révén, hanem az vele szemben mindig külső marad.

Az ilyen „szabad értelmesség” az ember számára egyszerre transzcendens és immanens. *Transzcendens*, amennyiben nem épít-

¹⁷ „A vallás az egzisztenciánk általunk nem kikövetelhető és nem kikényszeríthető értelmességi föltételeire való kommunikatív, interegzisztenciális és gyakorlati vonatkozás kultúrája.” – írja Thomas Rentsch. i.m. 256. o. A továbbiakban ezt a meghatározást fejtem ki a szerzőtől eltérő tartalommal.

¹⁸ A »bűn«-nel kapcsolatban Blaise Pascal így fogalmazza meg a keresztény tanítás ismeretszerző mivoltát: „Bevallom, mihelyt elélem tárja a keresztény vallás azt az alaptételét, hogy az emberek természete bűnre hajlóvá lett, és elfordult Istentől, ezzel egyúttal felnyitja a szememet, hogy mindenütt ennek az igazságnak a jegyeit lássam; mert a természet mindenütt, az emberben és az emberen kívül, arra utal, hogy elveszítettük Istent, és megromlott a természetünk.” PASCAL, BLAISE: *Gondolatok*. (ford. Pödör László) Gondolat Kiadó • Bp., 1978. N^o 441.

hető bele a logikum kötött koherenciájába, hanem a mérlegelő-kutató értelmet is magában foglaló eleven *egzisztenciát* lendíti mozgásba mint e mozgás *külső* vonzási-vonatkozási pontja. Ugyanakkor *immanens*, amennyiben az egzisztencia *saját* dinamikáját ösztökélvén a szabad mozgás belső elve is.

2. – Mint alapvető léteszlelés, amely magában foglalja az emberi tapasztalást szervező végső horizontot, az ennek megfelelő életmódot és gyakorlatot, továbbá az ebből fakadó megismerést, végül pedig mindennek értelmi kifejezését és szellemi reflexióját, a vallás az ember *minőségi* létmódja: *kultúra*. Nem civilizáció, mert a hívő szubjektum és a világ viszonylatának vallási kifejeződése nem arra irányul, amit elméletileg tudunk, pragmatikusan birtokolunk, vagy amire technikailag képesek vagyunk, hanem létünk tőlünk független és saját rendelkezésünk alá nem vonható értelmességi föltételeinek gyakorlati elismerésére. A vallás az ember saját aktivitását megelőző minőség-totalitás mint *megszólító* értelmesség elemi észlelése (hit), gyakorlati elismerése (kultusz), és az ennek *megfelelő* egzisztenciális magatartás, illetve életforma. Az emberi világ természetes életfeltételeinek mint „természetfeletti” forrásból származó kegyelemszerű adottságoknak a tudata a világ *teremtésként* való értelmezéseként jelenik meg a vallási tanításban.

Az autentikus vallási nézetek és gyakorlati formák az emberi élet végső keretfeltételeit és határait jelölik ki. Éppen ebben áll a vallás kultúra-jellege: az alapok ill. a végső értelemadó horizont észleléseként a létezés átfogó koordináta-rendszerét rajzolja meg. Kijelentései nem a koordináta-rendszerben elhelyezkedő pontokra, nem az élet terrénján *belül* nyerhető egyedi tapasztalatokra vonatkoznak, hanem az emberi élet mint egyszeri egész, mint szinguláris totalitás különleges észlelését fejezik ki.

A hiteles vallási tudatot alkotó abszolút egyediség megtapasztalása hasonlatos ahhoz, amit Jan Patočka (†1977) ön-létünk tapasztalatának nevez. A cseh filozófus a tapasztalat két fajtáját különbözteti meg; az egyik az, amivel *rendelkezzünk*, a másik az, amely *mi vagyunk*. Az előbbinek a tárgya az érzéki világ; az utóbbinak viszont nincs tulajdonképpeni tárgya, hanem olyan szellemi tapasztalatok *forrása*, mint a szabadság és az értelmesség. Ez utóbbról

„soha nem dönthetnek érzéki adottságok ... és nem is transzponálható érzéki tényekről szóló kijelentéssé. Ez a 'tapasztalat' az érzéki tapasztalattal szemben azzal a sajátossággal rendelkezik, hogy semmilyen, különféle szempontok szerint megállapítható, különféle megfigyelési pontokból megközelíthető ténynek, semmilyen *tárgynak* nem tapasztalata, hogy nem olyan dolog tapasztalata, amelyhez mindig újból vissza lehet térni, és amely dolgok kontextusának alkotórésze.”¹⁹

A vallási tapasztalat fókuszában megmutatkozó végső egész nem áll rendelkezésünk alatt sem gyakorlatilag, sem nyelvileg, sem részleges-egyedi tapasztalatok formájában: mindazonáltal életünk egésze, kudarcaink és a sikereink egyaránt állandóan visszautalnak minden lehetséges értelmességnek e rendelkezésünk alá nem vonható horizontjára. A létezés e végső tényállásának elemi tudatosítása és folyamatos feldolgozása a vallás mint kultúra.

Különbség van *certitudo* és *securitas* között. Az előbbi a *hit személyes bizonyossága*, az utóbbi az eszközszerűen szavatolható körülmények és a prognosztikus tudás *biztonsága*. Míg a bizonyosság a szubjektum egzisztenciális minősége, addig a biztonság az objektum tárgyi jellemzője. A vallás bizonyosságot helyez kilátásba, biztonságot viszont nem ígér. A »szent« megjelenése, az epifánia megteremtheti a hívőben a bizonyosság állapotát, de mivel a »szent« lényegileg meghaladja az ember rendelkező kapacitását, ezért vele szemben az ember soha nem tehet szert eszközszerű biztonságra, hanem szükségyszerűen és lényegileg a függés állapotában marad. Az epifániára alapozódó vallás nem megszünteti a függés állapotát – mert nem valami különleges tudással látja el az embert, aminek segítségével úrrá lehet függőségén –, hanem épp ellenkezőleg, belevonja, beleál-

¹⁹ PATOČKA, JAN: *Negatív platonizmus*. In: *Mi a cseh? Esszék és tanulmányok*. [»Visegrád könyvek«] (ford. Kiss Szemán Róbert, Németh István) Kalligram Könyvkiadó • Pozsony, 1996., 57-58. o.

lítja e függésbe, amennyiben tudatosítja és irányt szab, értelmet ad neki.²⁰

Vallás, tudomány, felvilágosodás

A vallás által észlelt egyszeri egész nem artikulálható sem szubjektumként, sem objektumként, s nem tárgyasítható sem tudományosan, sem metafizikailag, továbbá nem dologiasítható sem privát belső térként, sem külső kozmoszként. Életünk és a világ egészét nem tudjuk tárgyként magunk elé állítani. Ebben rejlik a vallási és teológiai nyelv tulajdonképpeni problémája: azokat az egzisztenciát megalapozó belátásokat, amelyek a szinguláris totalitás tapasztalata nyomán keletkeznek, nem lehet átvinni egy olyan beszéd szintjére, amely a „világon belüli létezők”-ről tett kijelentéseket tartalmazza (Heidegger), illetve azokat a tényállásokat és dolgokat sorolja fel, amelyek a világban „fennállnak” (Wittgenstein).

A »menny«-ről és a »pokol«-ról, az »evilági« és az »örök élet«-ről, a »megváltás«-ról és a »végítélet«-ről, valamint a »feltámadás«-ról szóló beszéd nem tudományos tudást fogalmaz meg, hanem egy feltétlen komolyságú, gyakorlati világ- és önértelmezést, amely a végesség (azaz a halál) és a morális igények tapasztalatának háttéréből bontakozik ki. Mivel az élet értelmére vonatkozó orientációt nem úgy fogadjuk, mintha semleges tényekről szóló pusztán információt vennénk tudomásul, ezért az igehirdetés nyelvi formája nem egyszerű tények közlése, hanem a szóban forgó útmutatásnak megfelelően *felszólítás és ígélet*, és arra válaszoló *hitvallás*.

Mindebből nyilvánvaló, hogy a vallás logosza nem áll ellentétben sem konkurenciában a tudományos értelemben racionális világfelfogással. Míg a tudomány a világon belüli létezők valamely meghatározott ontikus régióját vizsgálja, addig a vallás a létezés egészére

²⁰ A *certitudo* végső soron a szubjektum szabadságának lényegi tette: alanyi állás-foglalás függvénye; ezzel szemben a *securitas* a dolgok állásának tárgyi következménye. E fogalmi elkülönítés nem azt jelenti, hogy a kettő egymással ellentétes, illetve egymást kizárják, hanem csupán azt, hogy a vallás lényegileg az emberi szabadság dimenziójában helyezkedik el, és annyi eszközszerű biztonsággal operál, amennyivel a szabadság rendelkezik.

vonatköző ontológiai kijelentéseket és axiológiai megállapításokat tesz.²¹ – Konkurrál viszont a filozófiai értelemben vett felvilágosodással.

Ha ugyanis a vallás egyik sajátos teljesítménye abban áll, hogy tudatosítja a végességből fakadó korlátozottságot, az ember rendelkezését meghaladó értelmesség feltétlenségét, valamint e tudatot az eleven kommunikatív gyakorlat különböző formáival állandóan ébren tartja a kultúrában, akkor a vallás lényegi értelemben *felvilágosodás*: az emberi létezés kontingenciájának tudatossá válása, felvilágosítás arról, hogy nem rendelkezhetünk a végső értelmesség elemeivel.

Minden felvilágosodásnak két döntő mozzanata van: egy tagadás és egy állítás. Amiként a filozófiai felvilágosodás sem csupán abból állt, hogy tagadta a hagyomány útmutató szerepét, hanem egy-szersmind helyébe állította az autonóm ész, ugyanúgy a vallási felvilágosodás sem merül ki abban, hogy rámutat az emberi létezés függőségére, hanem a vallási hagyomány tapasztalatára támaszkodva állítja, pontosabban *megvallja* egy végső értelmesség megtapasztalásának a lehetőségét. És ezen a ponton tér el a vallási logika a filozófiatörténeti felvilágosodástól. Ez utóbbi ugyanis az értelem autonómiájának állításával egy *kifelé* irányuló mozgást indított el: az emberi értelem a létezés mind több tartományát vette vizsgálat alá, kényszerítette a megfigyelt tárgyiség helyzetébe. Ezzel szemben a vallási racionalitás nem kifelé tartó feltáró mozgás, hanem kiváltó tapasztalatából fakadóan és „tárgyának” megfelelően *várakozás*. Ez nem tétlenség, hanem aktív *készenlét*. A vallási hagyományok tanúsága szerint éppen az emberi cselekvés alól tartósan kivont akár természetes, akár egzisztenciális vagy szociális életfeltételeknek elmé-

²¹ Ez jól látható az istenfogalom kapcsán: „...‘Isten’ nem olyan tény, amely az ember által és az ő tapasztalata számára közvetlenül a maga tulajdon mi-voltában megragadható; Isten a metafizikai megismerés számára sokkal inkább a létezőknek és a létismeretnek az abszolút alapját jelöli, amely már akkor feltárult, amikor az ember valamely létezőre mint létezőre rákérdez, ám amely mindig is csak a létező és a létező tudományának princípiumaként van adva, és sohasem az ember saját, tisztán emberi tudományának subiectumaként.” RAHNER, KARL: *Az Ige hallgatója*. Vallásfilozófiai alapvetés. (ford. Gáspár Csaba László) Gondolat • Bp., 1991., 17-18. o.

lyült tudatosítása, valamint e tudatosság folyamatos *aszkézise*²² nyithatja meg a mindent felülmúló értelmesség dimenzióját. A vallás meditációs gyakorlata arra irányul, hogy az embert képessé tegye e nevezetes végső értelmesség észlelésére, ha szabadon megmutatkozik, illetve a feléje irányuló várákozásra, ha szabadon elrejtí magát. A vallási felvilágosodás tehát nem tudást gyarapít, ezért ismeretei sem alakíthatók át technikává. A létezés kontingenciájának, az ember függőségének tudata nem adja az ember kezébe sem a világot, sem önmagát, ezért uralmi technikákkal sem rendelkezik. Ám éppen ebből az eszköztelenségből fakad a vallás roppant *kritikai ereje* mindenféle *hatalomgyakorlással szemben*. Mint lényegi értelemben kultúra, a vallás az emberi létfeladat megoldására kidolgozott egzisztenciális technikák tényleges gyakorlatának, azaz a mindenkori *civilizációnak* történelmileg az egyik legerőteljesebb és leghatékonyabb *elvi kritikusa*.

A vallási létérzékelés nem nélkülözi a racionalitást sem, de amiként a vallási felvilágosodás különbözik a filozófiától, ugyanúgy a vallás logosza is más, mint a filozófiai racionalitás: az értelem dinamikája az *érvényesülés*, a vallásé az *üdvözülés*.

Az értelem célja önmaga minél nagyobb körű és átfogóbb megvalósítása. Minden belátás újabb győzelem az önérvényesítés terén. Az emberi értelem mindenütt önmagának megfelelő struktúrákat keres, s a megismerés révén minden idegenség megszüntetésére törekszik.²³

Míg a filozófiai ész lényege a *látás*, hogy önmagát lássa meg, fedezze fel a valóság különböző tartományaiban és a létezők minél nagyobb körében, addig a vallás logoszának feladata a *hallás*: egy másik, maradandóan különböző értelmesség észlelése. A vallás célja az ember által nem birtokolható, létadó értelmesség remélő észlelése,

²² Az „aszkézisz” (görög »askeo«: gyakorol) jelentése jóval több, mint a „gyakorlás” szóé. Hogy az emberi létezés korlátok közé van szorítva, azt nem elég pusztán lakonikusan tudomásul venni, nem elég egyszerűen gyakorolni, hanem *tudatosan* kell „gyakorolni”, vagyis *aszkézissel*.

²³ Ezért – heideggeri értelmében véve – lényegében „ateista”. Vö. ISTVÁN M. FEHÉR: *Heidegger's Understanding of the Atheism of Philosophy: Philosophy, Theology and Religion on His Way to »Being and Time«*. in: EXISTENTIA vol. VI-VII, pp. 33-64, 1996-97.

várákzó megnyílás ama hatalom előtt és számára, aki az ember létét *felemelheti*, azaz üdvözítheti.

A vallás e különleges, auditív létérzékelő logosza jótékony hatással lehet a filozófiai ész-értelmezésre, amennyiben kitérítve annak észlelési horizontját. A végességnek és korlátozottságnak, ugyanakkor a feltétlenségnek és az értelmességnek a tudata a diszkurzív és a gyakorlat által uralható formákon túlra lendítheti a filozófiai eszt. Egy restriktív racionalitásértelmezés számára persze a vallási megfogalmazások kanti értelemben rajongóaknak tűnhetnek, amennyiben, úgymond, féktelenül és tarthatatlanul túllépnek az emberi életvilág és gyakorlat empirikus határain. Ám világunk értelmességi feltételeinek, a közös életnek és tulajdon létünknek az egyszerűsége és totalitása éppoly valóságos, mint a szénatom, miközben emberi esz-közökkel megragadhatatlan. A diszkurzív értelem itt egy olyan mélység előtt nyílnak meg szabadon, amely nem lerombolja az értelmet, hanem, helyesen érve, intenzívebbé teszi. Ez az eksztatikus értelem érzékeny az élet egészének időbeni végessége és erre rímelő felelős komolysága iránt; a Másik transzcendens távolsága mint minden immanens közelség, a Másik idegensége mint minden értelemajándékozás előfeltétele iránt. A vallások által »szent«-ként, »isten«-ként tematizált valóságban a létnek azt a transzcendens dimenzióját észleli, amelynek immanens visszatükröződése minden emberi személy feltárhatatlan mélysége, s amely a megértés etikailag minősített pillanatait kínálja fel: az értelemnyerés különleges telítettségű szabad eseményét.

A vallási pluralizmus: teleologikus egység a történelmi különbözőségben

Ha a vallást úgy határozzuk meg, mint az értelmes létezés felelős egyszerűségének megtapasztalását és az ebből fakadó gyakorlatot, akkor nem botránkozunk meg a vallások különbözőségén. Hiszen a végső értelmesség, mint mondtuk, nem kényszeríthető megfigyelt tárgyi pozícióba, ezért soha nem tudásunk objektuma, hanem *létünk célja*, amennyiben a feléje tartó végtelen mozgás folyamatának önmagát ígérő és szabadon megmutakozó vagy rejtező végpontjaként észleljük. Így a vallásgyakorlatnak a különböző vallásokban történe-

tileg sokrétű módon artikulálódott változatos formái azon aspektusok sokaságának felelnek meg, amiként az ember számára szabadon megjelenő végső értelmesség elemei az emberi tapasztalat horizontján kulturálisan kifejeződtek a szellem és a vallási létérzékelés történelme során. Ennek alapján a vallások különbözősége egyrészt a végső értelmesség adottságmódjának és tartalmi gazdagsága túlcsoportuló bőségének legitim folyamánya, másrészt az ember végességének tényleges és érthető következménye. Lényegében az a filozófia által megfogalmazott törvény érvényesül, amely szerint a megismerés a létet követi mind a tárgy, mind az alany oldalán. A végtelen gazdagságú tárgy megismerése a véges létmódú alany részéről csak végtelen megismerési-tökéletesedési folyamatban lehetséges, még akkor is, ha elvileg feltételezzük a szóban forgó végtelen ismeret-tárgy optimális adottságmódját mint a „kinyilatkoztatás teljességét”. Ilyenformán magának az abszolút értelmességnek a végtelenségéből és az ember végességéből együttesen következik a történelem mint megismerés és elsajátítás folyamata, amelynek lényege a *legitim pluralitásban érvényesülő teleologikus (illetve eszkatológikus) egység*.²⁴

Az eltérő vallási formációkkal (teológiai-dogmatikai rendszerekkel, rítusokkal) szemben különböző szellemi-spirituális magatartás lehetséges: a vallások közötti őszinte és kockázatot vállaló párbeszédétől, a saját hagyomány öntelt állításán át, a pluralitás megszűntethetetlenségén érzett hívő kétségbeesésig, deista közömbösségig vagy agnosztikus unalomig, végül ellenpólusként az ateista tagadásig. Az egységesítő és az egységben a belátás uralmát gyakorló *racionalista* értelem persze nehezen birkózik meg a vallási pluralitással. Ha önérvényesítő törekvése erősebb, mint határainak vagy szellem-történeti ingadozásainak megtapasztalása, és e tapasztalatnak hermeneutikai tudattá formálása, akkor ateista vagy agnosztikus tagadással válaszol a vallási pluralitásra, mondván, a vallások különbö-

²⁴ A pluralitás tehát nem azonos a posztmodernitás ingatag szellemiségének minden egységet nélkülöző parttalan és tétova áradásával, amely a vallásról leválasztja az értelmesség dimenzióját, merőben életerzésnek, szubjektív beállítódásnak, önmagában legitim, de kognitív kötelező erővel nem rendelkező, tetszőleges egzisztenciális módnak tekinti.

zósége olyan kognitív hiányosság következménye, amelynek folytán a vallási állítások igazsága igazolhatatlan. Ez a fajta racionalista hozzáállás megjelenhet vallási közegben is. Ha ugyanis e racionalista értelem egységesítő törekvése megerősítést nyer valamely teológiai racionalizmus kizárólagossági igénye által, akkor különösen zívós és veszélyes szövetség keletkezik, amely, bár célja alkalmasint a vallás védelme, valójában megsebzí a vallás számára olyan lényeges érzékenységet, lerombolja a lét végső értelmességének különleges észlelési apparátusát. Ha az önérvényesítő ráció gondolkodásmódja és reduktív egységesítése túlsúlyba kerül mint teológiai racionalizmus, úgy diktált fegyelme felsértheti azt a különlegesen finom érzékenységet, a »szent« valóságának meditatív észlelését, amelynek egyik kiváltságos helye a liturgia közege, a másik pedig a racionalitás logikájának póre parancsait mindig is maga mögött hagyó tényleges emberi életgyakorlatot. Nem véletlenül fakad gazdagabb élet a szentek példája, mint a teológiai művek olvasása nyomán. És a hitellességet sem teológiai okfejtésekről, hanem tényleges életutakról jelenti ki a vallási közösség, amikor egy-egy szentjét az oltárra emeli.

A ténylegesen megélt vallás mindig is fölébe helyezi a megtapasztalt valóságot a reduktív rációnak. Nem úgy, hogy megtagadja, hanem úgy, hogy – végességének tudatára figyelmeztetve – kiszabadítja gnosztikus káprázatának fogásából. Míg a ráció nem tűri az el-lentmondásokat, addig a vallási létérzékelés tapintatos-óvatos logikája meghajol előttük, ha az életnek akár csak a leghaloványabb jelét is megérzi bennük.

A vallás mint teljesség

„Aki hisz, nem élhet át csodát. Nappal nem látni csillagot” – mondja Kafka.²⁵ Ennél szebben és rövidebben aligha lehetne kifejezni a hitben való létezést, illetve a vallási létérzékelés autonómiáját és teljességét. Amennyiben a vallás átfogó létezés, és átfogó létérzékelés, úgy önmagában (meg)áll, és önmagán kívül nem ismer mást, követke-

²⁵ *Az én cellám – az én váram.* [»Mérleg«] (ford. Halasi Zoltán) Európa Könyvkiadó • Bp., 1989., 14. o.

zéseképpen nem is viszonyul semmihez, hiszen ha minden »isten«-től, avagy a »szent«-től való, akkor *minden*, ami van vagy történik: „csoda” – azaz: minden „természetes”, amennyiben a teremtőtől a teremtés „csodájában” nyert természetét valósítja meg. Így semmi sem elütő, semmi sem rend-kívüli, mert egyetlen „rend” van, a »szent« rendje, s azon „kívül” nincsen más. Ha a csodát úgy tekintjük, mint „szokatlan”, „meglepő”, „rendkívüli” eseményt, már eleve a profanitást feltételezzük mint az átlagos élet „szokásos”, „mindennapos”, „normális” szféráját, amelyből szemlélve bizonyos jelenségek elütők, rend-kívüliek, „csodák”. Hiába akarja valaki elmagyarázni egy hívőnek, hogy valamely „csodás” gyógyulás csupán gyorsan lezajlott biológiai folyamat, vagy olyan kémiai jelenség következménye, amit még nem sikerült gyakorlatilag feltárni, de elvileg feltárható, vagyis immanens fizikai jelenség. A hívő magát a magyarázatot nem érti, mert egy másik világból érkezik – meg aztán nincs is rá szüksége, hiszen a saját világában nagyon jól meg tudja „magyarázni” a szóban forgó jelenséget, mondván: isteni működés eredménye. Ez a magyarázat nem teszi fölöslegessé sem a tudományos kutatást, még kevésbé az orvostudomány gyógyító praxisát, hanem egy transzcendens horizontba emeli úgy, hogy a teológiai reflexióban „elsőleges” és „másodlagos okok”-ról beszél: utóbbit a kutató tudomány tárja fel és az empirikus valóság immanens működését okozza, míg előbbi az egész valóság létének-működésének transzcendens lehetőségi föltétele (teremtés). Az „értelmes tudomány” – módszeréből következően – *elismerőn hallgat* a transzcendens dimenzióról, amely meghaladja a tudomány határait; a „hiteles hívő” pedig *megismerőn hallgat* a tudományra, amely eligazítja a teremtett valóságként érzékelt világ *konkrétumaiban*.

A hívő létérzékelésben nem a modern értelemben vett „csoda” a rendkívüli és magyarázatra szoruló, hiszen ez a »szent« normális megnyilvánulása, az pedig nagyon is érthető, mert ennek van joga létezni, és ez rendelkezik a »szent«-től származó léttel. Magyarázatra az szorul, aminek nincs köze a »szent«-hez, tehát joga sincs arra, hogy létezzék, sőt szigorú értelemben nem is létezik, de mégis „valamiként” van, legalább mint peremjelenség, vagy mint hiány, negativitás, például a betegség. Ennek „megszűnése” – tulajdonképpen a hiánynak léttel való feltöltése a legkevésbé sem „csoda”, ha-

nem a világrend helyreállása: ezért a gyógyulás nem csoda. A *betegség* a „csoda”, amennyiben az a rend-kívüli (a »bűn«, azaz a »szent« akaratában gyökerező rend megsértésének következménye). A lét a »szent«-ség megnyilvánulása, a renden-„kívüli” pedig a nem-lét, a nem-szent, a *profán*. *Magyarázatra* pedig ez szorul a hívő világában. Itt tehát a »szent«-tel magyarázzák azt is, ami ténylegesen van, és azt is, ami hiányként mutatkozik meg. Eljárásuk „logikus”, konzisztens és „értelmes”. A hívő világa és a nem-hívő világa két különböző világ – mondhatnánk Wittgensteint idézve, aki a boldog és a boldogtalan ember eltérő világról beszél.

Ha a világok különböznek, továbbá mindegyik teljes, átfogó egész, amely önállóan szervezi önmagát (a maga támasztotta kérdéseket a maga módján a saját eszközeivel önmaga válaszolja meg), akkor egyikben sincs *immanens* ok a másikba való átlépésre. Az „ok”-nak *transzcendens*-nek kell lennie, és csakis a másikból érkezhetsz. Ezt nevezük epifániának, jelenésnek, találkozás-eseménynek.

Vallás és ráhagyatkozás

A vallás *minőségi* léttapasztalat, illetve a lét minőségének *szabad* tapasztalata. Lényege, hogy a létezés alapvető törvényeként a *szereket* logikáját észleli, ami nem más, mint a szabad ajándékozás létgyarapító dinamikája. Ez a többlet nem szaporodás és sokasodás, hanem a „kezdetben, most és mindörökké” előállt abszolút maximum, a teremtés állapotának hiánytalan fennmaradása és fenntartása. Nem extenzív sokasodás és birtoklás, hanem intenzív minőségi létezés. Miért nem az extenzív sokasodáson van a hangsúly? Azért, mert a teremtés lényege az, hogy előállt a létezés lényegi teljessége; minden további folyamat voltaképpen a megteremtett lét lehetőségeinek kibontakoztatása, vagyis nem extenzív gyarapodás, hanem szellemi-spirituális fejlődés. A létezés ajándékának hálás átvétele jelenti a lét szellemi gyarapítását, amennyiben a létet adó Isten felismerése mindig is pozitív szellemi *esemény*, amely újra és újra megvalósul a lét mint minőség eredendően szabad megtapasztalásában, amikor ez a felismerés mint minőségi léttapasztalat megtörténik, és a nyomában

keletkező hála kibontakozik.²⁶ – Isten felismerésének szellemi létgyarapító voltát azzal fejezik ki a vallások, hogy a megtérésről mint (új-)születésről beszélnek. A megtérés kitüntetett eseménye a létgyarapodásának, de minden ember mint szellemi lény, létezésének minden pillanatában gyarapítja a létet a megismerésben és a szeretetben. Ennek a gyarapodásnak a dinamikája fakad a teremtés aktuálisából.²⁷

A vallási létérzékelés éppen azt észleli, hogy az ember számára adott létezés már eleve a legtöbb, az ajándékozott teljesség, ami nem sokasítható, hanem csak elfogadható és átvehető. A teremtő, akinek a lét köszönhető, nem tartott vissza semmit, hanem átadott mindent, ami teremtésként önmagából külsővé, tényleges létté tehető. Ennek észlelése az egyik legjellegzetesebb vallási érzelmet váltja ki, a hálát, azt a hálát, amit csak a kozmikus ajándékot megtapasztaló *homo religiosus* képes érezni. Ha a teremtés a minden, és nincs mit kikövetelni, akkor a *homo religiosus* nem is folytat harcot, hogy minél nagyobb teret nyerjen a létezésben, és még kevésbé akar kitörni teremtett szabadságának függéséből – elvégre ennek köszönheti a legtöbbet, amije van: a létezését –, hanem mintegy ráhelyezi magát, belesimul, lakást vesz benne, ráhagyatkozik. Örül neki és ünnepli.

A vallási *auditív* létérzékelés a lét dinamikus mozgásának támasztékot nyújtó, stabilitást jelentő *orgonapontját* hallja ki, amely megadja a létezés alaphangnemt. Ennek észlelése nem lehetséges minden készület és aszkézis nélkül, és csak a világgal s a világot alkotó létezők összességével való sajátos viszonyban valósulhat meg, egy irányváltást jelentő fordulat nyomán, amit »megtérés«-nek hívnak. Ez egy bizonyos ellépés a világtól, ami azonban csak akkor marad a valláson belül, azaz csak akkor nem fordul át a teremtés

²⁶ Mivel a minőség mindig szellemre utal, melynek létmódja az értelmes önmeghatározó szabadság; ennek alanyát pedig »személy«-nek nevezik az európai filozófiai-teológiai tradícióban, ezért a minőségi léttapasztalat *anónim istentapasztalat*. Ennek kifejtése lényegesen meghaladná e dolgozat kereteit, de gondolatmenetének logikájából kikövetkeztethető.

²⁷ Filozófiailag a szellemi létgyarapodás a lét önmagához térése a megismerésben. A folyamat dinamikáját nem a teremtésből, hanem a lét értelmességéből származtatja a filozófia.

megvetésébe, illetve a hódításra törekvő akaratba, ha alapja és előzménye a világot és létet ajándékként észlelő előzetes és hálás elfogadás, amelyben kialakul a kötődés, hiszen csak ekkor lehetséges ellépni a tagadó eltávolodás veszélye nélkül. A vallási megtérésben végbemenő ellépés tehát nem elszakadás, hanem a létezés mint ajándék perspektivikus szemrevételezése²⁸. A hiteles vallás nem szakít ki a világból, hanem észlelve önmagából kimutató utalásjellegét, azaz ajándék voltát, felszabadít a kizárólagosság nyomasztó terhe alól – hogy egy nagyobb léptékű és kockázatosabb feladathoz irányítsa az embert: az *üdvösség* elnyerésének feladatához. Ezért a vallás az ismeretlen üdvösség felé tartó vándorlás, amely a létezés kegyelmi ajándék jellegének tapasztalata folytán *ráhagyatkozó zárándoklat*. Ez nem áll ellentétben a vallás feladatjellegével, hanem azzal együtt alkotja a hiteles vallás lényegét.

Az európai kultúrában az ember dinamikus létezésének tapasztalata a mozgás két ősi formájában, az utazásban és a vándorlásban fogalmazódik meg, és két hős alakjában ölt testet: az egyik a görög *Odüsszeusz*, az utazó; a másik a zsidó *Ábrahám*, a vándor. Odüsszeusz az otthonából indul, és kalandos utazása után oda tér vissza, az ismert biztonságból az ismeretlent megismerve az ismerős biztonságba. Ábrahám vándorol: otthonát elhagyva ismeretlen vidék felé indul egy ismeretlen hívás hangját követve. Nem kalandozik, hanem az ígéretben bízva vándorol. Az eszes-cseles Odüsszeusz a filozófia, a hívásnak engedelmeskedő Ábrahám a vallás mozgását és kockázatát mintázza. A görög hős eszében bízva, leleményességére támaszkodva halad keresztül a *terra incognita*-n, legyőz számtalan nehézséget, keresztülverekszli magát megannyi akadályon, mert tudja, hogy otthona várja. Megérkezése *bátorságának gyümölcse* és minden akadályt legyőzni képes *eszének eredménye*. A győzelmet nem ajándékba kapja, hanem a maga erejéből vívja ki. – Ábrahámot egyedül a hang vezérli,

²⁸ E „szemrevételezés” nem azonos a teoretikus beállítódással, melynek célja a vizsgálati tárgy feltárása és lehetőség szerinti birtokba vétele, hanem az ajándékozottság tapasztalatának felidézése által aktív belépés az ajándékozás áramába, s ezáltal az Ajándékozó lehetőség szerinti folyamatos „észlelése”. Ez a célja és lényege az »imádás« liturgikus gyakorlatának.

amelyre tökéletesen rá kell hagynia, ha valaha is meg akar érkezni a titokzatos helyre, amelyről nem tud semmit, még azt sem, hogy létezik-e egyáltalán, hiszen nem ősei földje, nem régi otthona, hanem teljesen új. Nem terra incognita, hanem *terra nova*, az Ígéret Földje. Megérkezése majd *hiúságának ajándéka* lesz, új otthona pedig minden reményt és várakozást meghaladó *kegyelem*.

A filozófiai ratio, amely mindenütt önmaga nyomát keresi, bármekkora utat jár is be, végül is önmagához tér vissza, miként Odüsszeusz. A vallásban az ember nem csupán ismeretlen, hanem lényegileg idegen földre merészkedik. A hívő ma is Ábrahám példáját követi, és bármennyi dogmatikai *bizonyossággal* rendelkezik is, alapjában véve titokzatos terepen és lényegileg ismeretlen cél felé vándorol, de azzal a *bízával engedelmes ráhagyatkozással*, amely szüntelenül hallja azt a bizonyos orgonapontot, mely az ember történelmi vándorlása során bizonyos helyeken és bizonyos időkben fölerősödik, mint valami hívás. Ezeknek a különleges eseményeknek – epifániáknak – biztató emlékezete egy-egy vallás.

A vallásszabadságról – a II. Vatikáni Zsinat után

I. Bevezetés

Az alábbi tanulmányban először röviden ismertetem a római katolikus egyház normatív álláspontját a vallásszabadságra vonatkozóan. Ezután azt a *teológiai értelmezési mezőt* vázolom föl, amelyben a vallásszabadság tematizálódik, és amely a történelem tanúsága szerint különböző értelmezési variánsokat tesz lehetővé. Ez két okból is fontos: egyrészt ennek a teológiai dimenzióknak az ismerete nélkül nem érthető az egyház magatartása, sem a vallásszabadság elfogadása, sem annak elutasítása, noha ez is, az is teológiai reflexiókra támaszkodik; másrészt csakis a vonatkozó teológiai problematika ismeretében mérlegelhető a jelenlegi egyházi állásfoglalás *hitelessége*. Mivel pedig az egyháznak mint vallási intézménynek minden megnyilvánulása a hithez, illetve annak teológiai reflexiójához köthető, ezért az egyháznak az ún. világi társadalomban megjelenő bármely tevékenysége, mozgása csak akkor válik érthetővé, ha tisztában vagyunk életmegnyilvánulásainak belső indítékaival: a hit, esetünkben a teológiailag „római katolikus”-ként artikulálódó *hitmagatartás* logikájával.

II. A vallásszabadság római katolikus egyházi dokumentuma

A vallásszabadság mindenkire kiterjedő jogának elismerése a római katolikus egyházban nem régi fejlemény, a II. Vatikáni zsinathoz

(1962-65) fűződik. A zsinat a *Dignitatis humanae* (DH) kezdetű nyilatkozatban ismerte el a vallásszabadság jogát (1965. december 7.). E dokumentum 2. fejezete a következő állításokat tartalmazza¹:

1. Az emberi személynek joga van a szabadságra a vallási kérdésekben.
2. Ez a jog az emberi személy természetes méltóságából fakad, amiként azt a kinyilatkoztatás tanúsítja és a természetes ész felismeri. Ez a jog tehát *természetjog*, amit a társadalomnak el kell ismernie.
3. Nevezett jog tárgya, illetve tartalma a *kényszermentesség*.
4. A kényszermentesség kettős jelentésű: senki *nem kényszeríthető* lelkiismerete elleni cselekvésre; a személyt senki *nem akadályozhatja* abban, hogy lelkiismerete szerint cselekedjék egyénileg vagy közösségek a megfelelő határok között.

ad 1., 2.

„Ez a vatikáni zsinat kijelenti, hogy az emberi személynek joga van a vallásszabadsághoz. [...] Kijelenti továbbá..., hogy a vallásszabadsághoz való jog az emberi személy méltóságán alapszik, amint ez a méltóság mind az Isten kinyilatkoztatott szavából, mind pedig magából az ésből megismerhető” (DH 2).

A vallásszabadság joga a *személyt* illeti meg; az ember metafizikai-antropológiai lényegében megalapozott *természetes jog*.² Nem a történelem hozadéka és nem társadalmi fejlődés eredménye. Mivel forrása nem a politikai közösség, ezért nem is annak belátásán vagy

¹ A bevezetővel ellátott szöveg magyarul megtalálható: CSERHÁTI JÓZSEF - FÁBIÁN ÁRPÁD (szerk.): *A II. Vatikáni Zsinat tanítása*. A zsinati döntések magyarázata és okmányai. SZIT • Bp., 1975., 367-382. o.

² A zsinati atyák közül némelyek úgy vélték, ez a jog nem egyéb, mint pozitív polgári jog, amely a mai szellemi helyzetből következik, azaz a pluralizmusból; a politikai közösség egyre szorosabb kapcsolatából, ezért az egyikben bekövetkezett jogfejlődés előbb-utóbb kihat a többire is; végül az emberi öntudat újkori megerősödéséből. E kisebbségi véleménnyel szemben a többség a természetjogi, illetve a kinyilatkoztatásra építő megalapozást vallotta. (Vö. *Lexikon für Theologie und Kirche*, XIII. 715. o.)

akarátán nyugszik, hogy biztosítja-e vagy sem. A társadalmi jogrend konkrét kidolgozóira az a kötelesség hárul, hogy a személy e természetes jogát beépítsék a pozitív törvényekbe: „A személynek e jogát a vallásszabadsághoz a társadalom jogrendjében úgy kell elismerni, hogy a polgári jog szerves részévé legyen” – fűzi hozzá a nyilatkozat.

ad 3., 4.

„[A vallásszabadság joga] abban áll, hogy minden embernek mentesnek kell lennie a kényszerteről akár egyesek, akár csoportok vagy bárminemű emberi hatalom részéről...”

A vallásszabadság jogának tárgya negatív: a kényszermentesség. A korábbi katolikus felfogás szerint a szabad érvényesülés csak az igazságot illeti meg, a tévedésnek nincs létjoga. XII. Pius még 1953-ban is ezt hangoztatta: „Ami ellentétes az igazsággal és az erkölcsi normával, annak objektíve nincs joga sem a létezésre, sem a propagandára, sem a megvalósításra.”³ Csakhogy ezt már XII. Pius kiegészíti a következő elvvel: „Mindazonáltal egy magasabb és átfogóbb jó megvalósulását szolgálhatja, ha mégsem avatkozunk be állami törvényekkel és kényszerintézkedésekkel az igazság érvényesülésébe.” Nos, a zsinati szövegből úgy tűnik, hogy az emberi személy méltósága ilyen „magasabb és átfogóbb jó”.⁴

³ Jogászoknak tartott beszéd (1953. december 6.), in: Herderkorrespondenz, 8 (1953/54) 174. o.; idézi: HÄRING, BERNHARD: *Das Gesetz Christi*. Moralthologie. Erich Wewel Verlag • Freiburg i. Br., 1961., Bd 2. 405. o.

⁴ Annak a lényeges különbségnek az érzékeltetésére, amely XII. Pius toleranciát hirdető álláspontja és a II. Vatikáni zsinat tanítása között fennáll, íme egy rövid részlet a pápai beszédből: „... megeshet, hogy Isten bizonyos körülmények között nem parancsolja meg az embereknek és nem rója rájuk a kötelezettséget, sőt, még a jogot sem adja meg nekik, hogy elnyomják azt, ami téves és helytelen. ... Isten elítéli a tévedést és a bűnt, de megengedi, hogy létezzenek. Ezért az az állítás, mely szerint a vallási és erkölcsi eltérélyedést meg kell akadályozni, amikor csak lehetséges, nem érvényesülhet abszolút föltétlenséggel, minthogy nem cselekszik erkölcstelenül az, aki megtűri mások tévedését. Isten nem adott az emberi tekintély számára efféle abszolút és egyetemes parancsot sem a hit, sem az erkölcs területén. Nem ismer ilyen parancsot sem az emberek általános meggyőződése, sem a ke-

Ilyenformán a zsinat lemondott arról, hogy a vallásszabadság jogának tárgyát a vallási hit tárgya felől fogalmazza meg. Ha nem így jár el, hanem azt állítja, hogy e jog a vallási hit tartalmát illeti meg, vagyis a vallási tanítás a tárgya, akkor vagy a korábbi gyakorlatot kell követnie, amely szerint csak az igazságnak van létjoga – tehát csak a keresztény vallásnak, a többi legföljebb átmenetileg megtűrt –, vagy azt, hogy bármiféle vallási tanításnak – így a keresztény megítélés szerinti tévedésnek is – joga van a szabadságra. Az előbbi szemben áll korunk jog- és igazságérzetével; az utóbbi pedig ellentétes a katolikus felfogással, amely szerint senkinek nincs joga olyasmit hirdetni, követni vagy cselekedni, ami téves és helytelen. A zsinat illetően döntésének további oka az, hogy a személyből eredeztetvén a jogot, meg lehet jelölni a hozzá kapcsolható kötelezettséget, amennyiben valamely személyt személy-voltában megillető jog más személyekre e jog elismerésének kötelezettségét rója; ellenben ha a vallási tanítás tárgyát illetné a jog, akkor a téves tanítás elismerésére köteleznénk a másik személyt.⁵

A megfogalmazás logikája tehát *perszonalisztikus*. A kényszermentesség követelményének megalapozása úgyszintén. A szabadság a személy és az igazság kapcsolatának közvetítő, konstitutív eleme. A kényszer kétszeresen is akadályozza a személy és igazság kapcsolatát. Egyrészt az igazság csak magának az igazságnak a fényében ismerhető meg, azaz evidenciaként, ezt pedig semmiféle külső kényszer nem helyettesítheti, se ki nem válthatja. Másrészt a személynek

resztény lelkiismeret, sem a kinyilatkoztatás forrása, sem az egyház gyakorlata. Jézus így figyelmeztet a konkolyról szóló példabeszédben: Az aratásig hagyjátok nőni a világ mezején a jó maggal együtt a konkolyt is (vö. Mt 13,23-30). Így hát az erkölcsi és vallási eltévelyedések elfojtásának a kötelessége nem lehet a cselekvés végső normája...” (HÄRING, 405. o.) – Látható: míg XII. Pius csupán valamiféle negativitásból fakadó erényt lát a toleranciában, amelyre az egyértelmű isteni parancs hiányában van szükség, addig a zsinat az ember abszolút pozitív és abszolút pozitivitásra rendelt szabadságából eredezteti.

⁵ E probléma megoldható egyszerűbben is: a jog a fizikai vagy erkölcsi szubjektumok közötti kapcsolatot szabályozza; míg a vallási tanítás és a személy kapcsolata nem jogviszony, hanem metafizikai, logikai vagy erkölcsi.

és az igazságnak a kapcsolata magában foglalja a személy felelősségét – amennyiben a személy a megismert igazság szerinti cselekvésre van kötelezve –; kényszer esetén viszont a felelősség dimenziója sérül, minek következtében csorbát szenved, súlyos esetben létre sem jön személy és igazság kapcsolata. A szabadság tehát e kapcsolat elemeinek belső természetéből fakad, így akkor is fennáll, ha valaki helytelenül használja. Egyetlen külső szabályozó tényezőt ismer el a zsinat, a „iustus ordo publicus”-t, az „igazságos közrend”-et.⁶

Ugyancsak a dokumentum perszonalisztikus irányultságát jelzi annak kiemelése, hogy a vallási igazság keresése alapvetően a személynek a feladata, amelyet – lévén a személyes létezés interperszonális – más személyekkel folytatott párbeszédben valósít meg. „Az igazságot pedig a személy méltóságának és társas természetének megfelelő módon kell keresni, azaz: szabad kutatás útján, tanítás, illetve útbaigazítás, közlés és párbeszéd segítségével...” (DH 3)

A személy társas létmódjából következően a vallási igazság keresésének és a megtalált igazság hirdetésének, valamint követelményeihez igazodó életvezetésnek a joga nem csupán az egyes személynek, hanem a személyek alkotta közösségnek is kijár, éppen az ember közösségi természetéből kifolyólag: „Az ember társas természete ... igényli azt, hogy ... vallási téren másokkal közösségben legyen, és vallását közösségi formában élje” (DH 3).

A vallás közösségi gyakorlása egyben magának a vallásnak a természetéből is következik, ezért – amennyiben nem veszélyeztetik a közrendet [*dummodo iustae exigentiae ordinis publici non violentur*] – a vallásszabadság a vallási közösségeket is megilleti. E szabadság elemei: autonómia és intézmények alapítása, nyilvános istentisztelet, tanítás ad intra és igehirdetés ad extra (vö. DH 4).

⁶ A 7. pontban szereplő korlátozás voltaképpen nem külső, hanem belső, nevezetesen a társadalmi felelősség erkölcsi elve, amely szerint: „az erkölcsi törvény az egyes embert és a csoportokat arra kötelezi, hogy a maguk jogainak érvényesítésénél legyenek tekintettel mások jogaira, mások iránti kötelességeikre és mindenkinek közös javára. Mindenki az igazságosság és az emberiség szerint kell cselekedni. [*Cum omnibus secundum iustitiam et humanitatem agendum est.*]”

Mivel a személy a családban mint „sajátos és őseredeti jogoknak örvendő” [*societas proprio ac primordiali iure gaudens*] közösségben éli meg legbensőségebb formában személy-voltát, ezért a személyes szabadság tényleges gyakorlásának kitüntetett terepe a család. A vallásszabadság joga ebben a vonatkozásban azt jelenti, hogy a család „szabadon intézheti a maga vallásos életét a szülők irányítása alatt” (DH 5). A szülők maguk dönthetnek gyermekeik vallásos neveléséről. A zsinat kiemeli: azokra, akik élnek e jogukkal, nem róhatók közvetve vagy közvetlenül igazságtalan terhek, vagyis, ha az állam részben vagy egészében magához vonja az oktatást, akkor olyan oktatási rendszerről kell gondoskodnia, amely lehetővé teszi, hogy minden vallási közösség társadalmi arányának megfelelően élhessen a vallásos nevelés jogával; ellenkező esetben – ha a gyermekeket olyan iskolai nevelésben való részvételre kényszerítik, amely nem felel meg a szülők vallási meggyőződésének, vagy „ha olyan kizárólagos nevelési irányt kényszerítenek a gyermekekre, amelytől a vallásos képzést teljesen távol tartják” – a szülők jogát érő sérelem folytán a vallásszabadság is sérül.



A *Dignitatis humanae* szövegét olvasva óhatatlanul felötlik az emberben a kérdés, vajon mi készítette a katolikus egyházat a vallásszabadság ilyen ünnepélyes elismerésére. Az egyháztörténelem bonyolult szövetének ismeretében úgy tűnik, a dokumentum nem annyira az egyház tényleges történelmi gyakorlatát, mint inkább spirituális történelmi tapasztalatát fogalmazza meg. A dokumentum maga is elismeri, hogy a történelmi gyakorlat „olykor” [*interdum*] nem éppen az evangéliumi lelkiség logikáját követte: „Bár Isten népének a földi zárandokéletében, az emberi történelem változásai közepette [*per vicissitudines historiae humanae peregrinantis*], olykor előfordult az evangélium szellemének kevésbé megfelelő, sőt, azzal ellentétes cselekvésmód is [*interdum exstitit modus agendi spiritui evangelico minus conformis, immo contrarius*], de mindenkor megmaradt az egyház tanítása, mely szerint a hitre senkit sem szabad kényszeríteni [*neminem esse ad fidem cogendum*]” (DH 12).

Az egyházat nem a világ kényszeríti ilyen vagy olyan magatartásra vele szemben, hanem saját önértelmezése határozza meg viszonyát a világhoz. A vallásszabadságot nem az emberi szabadságigénynek az újkorban végbement radikalizálódása kényszeríti az egyházra, hanem az egyháznak a rábízott igazsághoz való viszonya, a misztériummal szembeni ismeretállapotból fakadó igazságtapasztalat tanítja a vallásszabadság tiszteletére.⁷

III. A vallásszabadság teológiai (f)elismerése

A II. Vatikánum kiállása a vallásszabadság mellett nem jogi értékű. Az egyház ugyanis – kivált egyetemes zsinaton – elsősorban nem jogi hatóságként, hanem *hívó közösségként* cselekszik, ezért kijelentéseit is ebben a horizontban kell értelmezni. A dokumentum tehát nem jogi, hanem *teológiai* megnyilatkozás. De nemcsak a joggal szemben önálló, hanem a korszellemmel szemben is. Igaz, hogy a vallásszabadság kifejtése, magának a dokumentumnak a szövege szerint is, az ember mint személy-valóság iránti fokozott újkori érzékenység kontextusába illeszkedik⁸, ám a zsinat nem pusztán a korszellem kényszerű egyházi elfogadása, hanem a jelen létérzékelésének sajátos „időszerű” és teológiai olvasata. Az *időszerűség* a teológiában különleges ontológiai értékkel bír, mégpedig a kinyilatkoztatás emberi befogadásának dimenziójaként, amely azonban nem merőben az emberi szellem önmozgása, hanem a kinyilatkoztatás történelmi elsajátítása-ként magának a *kinyilatkoztatásnak* is a történelme, tehát *üdvösségtör-*

⁷ Ha úgy tűnik, ez eddig nem így volt, akkor azt kell megvizsgálni, hogy a vallási türelmetlenség vajon nem abból fakadt-e, hogy a teológia sokszor éppen az ismeretállapotok *filozófiai* modelljét vette át – amely szerint az igazság ismerete a tudás birtoklásával azonos –, nem pedig arra a hívő tapasztalatra ügyelt, hogy az igazság úgy is lehet az emberé, hogy nem az ember a birtokosa, hanem éppen fordítva, és ez mégsem jelenti az emberi szabadság és szuverenitás tagadását vagy csorbítását. A vallási igazsággal szembeni emberi ismeretviszony nem filozófiai, hanem sui generis teológiai modell segítségével írandó le. Ennek rövid kifejtése a jelen tanulmány.

⁸ „A személy méltósága egyre elevebben él kortársaink tudatában” – hangzik a szöveg első mondata.

ténelem. Egyszerűbben megfogalmazva: Amikor a zsinat elfogadja a vallásszabadság elvét, akkor ezt önnön lényegéből kiindulva, vallási-teológiai felismerésből teszi. Nem arról van tehát szó, hogy a modern szabadságigény oly hosszú ellenállás után immár a katolikus egyházban is érvényre jutott. A zsinat nem azért ismeri el a vallásszabadság jogát, mert alkalmazkodik az újkori szabadságeszményhez, hanem azért, mert most érett meg az a teológiai felismerés, amely az újkori szabadságeszményben *teologumenont* érzékel, avagy bibliai kifejezéssel az »idők jelét« ismeri fel benne. Ha nem így lenne, akkor a vallásszabadság elismerése nem az egyház önmozgásának eredménye lenne, hanem taktikai alkalmazkodás a világhoz, kompromisszum, vagyis az egyház valójában nem ismerné el *sajátjaként* a vallásszabadság elvét. Mármint, ha az egyház mindig teo-logikusan cselekszik, vagyis a vallásszabadság teológiai kérdés, akkor az egyházi megnyilatkozás autentikus megértéséhez, valamint az egyházzal szembeni „jogos” elvárások mibenlétének helyes meghatározásához ennek a teo-logikának az ismerete szükséges. A következőkben ezt vázoljuk fel röviden.

Az »idők jele« [σημείον τῶν καιρῶν] bibliai kifejezés (vö. Mt 16,1-4), a végső üdvösség megnyilvánulásának jelzése. Jézus a farizeusok szemére veti, hogy az „ég arcából” [πρόσωπον τοῦ οὐρανοῦ] tudnak következtetni a várható időjárásra, de Isten jelenbeni működésének jeleit nem képesek észlelni [τὰ δὲ σημεῖα τῶν καιρῶν οὐ δύνασθε (διακρίνειν)]. E megkülönböztetés lényege világos: az egyház nem az empirikus valóságot, a történelem immanens menetét, az „idő”-t (a történelmi reáliát, illetve a szellemtörténeti konstellációt) vizsgálja *önmagában* – ezt a természet- és társadalomtudományok teszik –, hanem azt, amire ez az „idő” egy magasabb, a történelem menetét meghaladó utalásrendszerre vonatkoztatva jelez. Ez az *üdvösségtörténelem*. Mindazonáltal ezek a jelzések nem valami ezoterikus tartományban észlelhetők, hanem a valós világ létezésének folyamataiban. Az egyház tehát az *idők üdvösségre utaló jeleit* kémleli a világban, s akkor és úgy reagál valamely jelenségre, ha és amiként abban az üdvösségnek mint az ember végső célja megvalósulásának a jelét pillantja meg. Ez történt a vallásszabadság és átfogóan az emberi jogok esetében.

Az idők jele a kinyilatkoztatás megvalósulásának, történelmi érvényesülésének a dimenziója.⁹ Nem azonos a profán világtörténelemmel, de még a szellemtörténelemmel sem, hanem ezeknek az üdvösségtörténelmi logikája. Bár a kettő együtt halad (pontosabban a folyamat „halad”, a logika pedig „érvényesül”), de a teológiai felismerés és értékelés időben később jelentkezik. A teológia akkor tekint valamely világtörténelmi fejleményt az idők jelének, vagyis teologumenonnak, ha abban egy olyan ígéret kibontakozását, megvalósulását látja, amely már elhangzott, s amelyről az egyház alapításától fogva tud. Ilyen értelemben az idők jele nem más, mint a kinyilatkoztatott és az egyházra bízott hitletétel (depositum fidei) történelmi korrelációja. Ennek alapján érthetővé válik az egyházi mozgásnak a világhoz képest tapasztalható kronológiai eltolódása – a jelenségnek előbb adottsággá kell válni, hogy a korreláció fennállása vizsgálható legyen –; másrészt megőrződik az egyház önmozgásának autonómiája, mert a korrelációt a teológia állapítja meg, és nem valami tőle különböző szellemi tényező (például a filozófia) mondja ki vagy kényszeríti rá a teológiára.¹⁰ Ám ha később jelentkezik is, csak ezen felismerés nyomán válik teológiai értékűvé, azaz az egyház saját, lényegi aktusává, amelyben az egyház saját tanítása valamely belső elemének konkrét történelmi megvalósulását ismeri fel, majd ismeri el. Hogy a jelenség valóban az idők jele, azaz üdvösségtörténelmi jelentőségű (nem pedig a világ kontingenciájának tűnékeny megnyilvánulása), illetve hogy benne az egyház saját, már rendelkezésre álló tanításának egy eddig ki nem fejtett elemére ismer rá (és

⁹ Az »idők jelei« a *történelmiség* teológiai fogalma. A történelemmel szembeni újkori szépszisszel ellentétben, a teológia számára a történelem nem in-differens közeg, hanem – a Biblián és a hagyományon kívül – az objektív teológiai megismerés egyik forrása, bár ismeretértéke nem azonos az Írással és a Hagymánnyal. Teológiai ismeretelmélete még kiforratlan.

¹⁰ Márpedig az üdvörténelmi megvalósulás felismerése a világ mozgásában éppoly reflexív, mint a filozófiai megismerés, vagyis időben későbbi az eseményekhez képest. A filozófushoz hasonlóan a teológus is Minerva baglyát követi, ami tudvalévóleg az alkony beálltával kezdi meg röptét. A teológiai reflexió is csak akkor indulhat be, amikor tárgya előállt (hiszen azt nem a reflexió állítja elő).

ezért tekintheti sajátjának a konkrét történeti megvalósulását), az egy és ugyanazon teológiai megismerő aktus egymást kölcsönösen föltételező mozzanata.

Ennek nyomán az idők jeleként nyert felismerés immár megjelenik az egyház konkrét gyakorlatában is.

IV. A vallásszabadság teológiai alapja

Az egyház Istennek engedelmeskedik. Az újkori szabadság-eszmenyt csak akkor sajátítja el, ha abban nem az embernek Istennel szembeni lázadását, illetve ennek eredményét látja, hanem az idők jeleként értelmezve Isten művének tekinti, azaz ha a reflexió kimutatja e szabadság-fenomén üdvtörténeti előzményeit, dogmatikai alapjait és okait, röviden: *teológiai legitimitását*. Ha a modern szabadság-tapasztalat háttérét az emberi személy felértékelődése alkotja, úgy e szabadság-tapasztalat akkor teológiailag legitimnek, ha kimutatható, hogy az alapjául szolgáló emberkép *lényegileg keresztyén* eredetű.

A vallásszabadság hit-tudományi alapjait kutatva a *hit aktusát*, illetve ennek két elemét – alanyát és tárgyát – kell megvizsgálnunk. A hit-aktus mindig a hívő szubjektum szabad tette (a kegyelemmel együttműködve); a hit tárgya pedig a kinyilatkoztató Isten.

A hit mint személyes aktus

Teológiai értelemben a hit a kinyilatkoztató Istennek adott emberi válasz. Mivel az isteni önközlés az ember egész valóját szólítja meg, ezért a hit mint az ember válasza az ember teljes egzisztenciáját átfogja. Amennyiben az emberi egzisztenciát mint individuális totalitást „személy”-nek nevezzük, úgy a hit olyan aktus, amelynek alanya az ember teljessége, a személy. A hitben az ember létezésének valamennyi dimenzióját (akaratot, értelmet, érzelmet) Istenhez rendeli. A hit személyessége olyan mély, hogy alaposabb elemzéssel kimutatható: éppen a hit aktusában születik meg a személy valósága. A keresztyén hittapasztalat szerint a kinyilatkoztatásnak mint az ember Isten általi megszólításának csúcspontja Jézus Krisztus fellépésében valósul meg. Mivel pedig Krisztus a személyes Isten, ezért a

meghívására adott emberi válasz csak az ember egész valóságát mozgósító válaszként, azaz személyes aktusként lehetséges.¹¹

A személyesség megnyilvánulásainak megkülönböztető jegye az önkéntesség. A személyt meghatározó aktusok (hit, szeretet, felelősség, remény stb.) lényegükből következően szabadok. A „hit természeténél fogva szabad akarati aktus” [actus fidei ipsa sua natura voluntarius est] – szögezi le a zsinat (DH 10).¹² Azért „természeténél fogva” szabad, mert a hit természete éppen Istennek a teremtettségét (a tárgyi világot) meghaladó abszolút *szabad természetfölötti* valóságára irányul, vagyis az empirikus kauzalitás tartományán túli, szabad *transzcendenciára*. – Mindazonáltal a szabadsága nem abban áll, hogy az ember tetszése szerint megteszi vagy nem, hanem abban, hogy ha egyszer elégséges mértékben megismerte a kinyilatkoztatott igazságot, továbbá e megismerés világosságának és mélységének mértékében egyszersmind tudatosodott benne az igazság elfogadásának kötelezettsége, akkor kizárólag szabad személyes döntéssel fogadhatja el, jöllehet ezen elfogadás a szabad döntés esetén is csak az isteni segítség, a „kegyelem” által válik teljessé, sőt, már a lehetősége is a kegyelemtől függött volt. Ez a bonyolult állítás – amely mintha éppen a hit szabadságának a cáfolata, de legalábbis lényeges korlátozása lenne – csak akkor válik érthetővé, ha megvizsgáljuk annak a valóságnak a természetét, amelyre a hit-aktus irányul. Ezért térjünk át a hit-aktus tárgyára.

¹¹ A Krisztusban való hit mint szükségképpen szabad aktus a Krisztus-esemény *történetiségével* is magyarázható. A történetiség lényege a kontingencia, következésképpen a *Krisztus-esemény mint történeti kinyilatkoztatás* elfogadása nem kényszeríthető ki semmiféle értelmi evidenciával.

¹² Bár a hit személyességének mindig is tudatában volt az egyház, ám a szellemtörténeti adottságok következtében a teológia a tridenti zsinat (1545-63) óta főként a hit értelmi összetevőire helyezte a hangsúlyt. Ez az intellektualizmus jellemzi az I. Vatikáni zsinat (1869-70) hit-definícióját is (DS 3008). A hit perszonalista megközelítése – a korábbi tanítóhivatali megnyilatkozások érvényessége mellett – a II. Vatikáni zsinat hozadéka: „a hittel az ember szabadon Istenre bízza egész önmagát [homo se totum libere Deo committit]” (Dei Verbum, 5).

A hit tárgya: a deus absconditus¹³

A hit a természetfölöttire irányul. Arra a tartományra, amely eredendően meghaladja az emberi megismerőképeséget, vagyis az ember felől maradandóan ismeretlen. Ámde lehet-e szabad az ember az ismeretlennel szemben? Van-e egyáltalán bármiféle tartalma, értelme az efféle szabadságnak? Továbbá: ha az ismeretlennel magának kell az ember számára megmutatkoznia, vajon akkor – mivel ez a megmutatkozás az ismeretlen valóság szabad akaratától függ – nincs-e kiszolgáltatva az emberi szabadság ennek az akaratnak? Vajon a ki nyilatkoztatás nem szünteti-e meg az ember szabadságát?¹⁴

A szabadság mindig valamely viszonyban jelentkezik: a létező csak valamely másik létezővel – illetve bonyolultabb (bár az ember számára ismerős) esetben önmagához – való viszonyában lehet sza-

¹³ Szándékosan választottuk a hit-aktus tárgyának megjelölésére a *deus absconditus* kifejezést. Az istentapasztalatnak történelme van, ami egyrészt a vallások pluralitásában és külön-külön saját történelmükben, másrészt a kereszténységben belül is megfigyelhető. Mivel az istentapasztalat alapvető és döntő tárgyi meghatározottsága mellett az emberi szubjektumban megy végbe, ezért az emberi oldal szellemi-lelki-materiális feltételei jelentős hatással vannak az objektum tapasztalati adottság módjára, és még inkább e tapasztalat értékelésére-értelmezésére. Különböző szellemi helyzetekben különböző istenképeket rajzol ki az ember vallási tapasztalata. Az antikvitás istentapasztalata különbözik a keresztény középkortól, amelytől pedig jelentősen eltér az újkoré. Manapság mintha visszahúzódott volna a vallási tapasztalat; Isten immár nem magától értődő eleme az átlagos emberi tapasztalatot feldolgozó kulturális minta szövetének. Az átlagos emberi létértelmezés átlagos követője úgy véli, az „istenhipotézis” nélkül is elboldogul a mindennapokban, és jobbra csak az élete határhelyezeteinek feldolgozása-kor folyamodik hozzá, többnyire kényszerből és esetlenül. Mindez nem azt jelenti, hogy megszűnt a vallási tapasztalat, hanem azt, hogy mélyebbre húzódott, s ezért az egyénnek nagyobb egzisztenciális erőfeszítésébe kerül, hogy szert tegyen rá. A modernitás vallási szempontból szkeptikus és agnosztikus légkörében a »deus absconditus« megjelölés adja vissza a leghitelesebben a kor istentapasztalatát.

¹⁴ Ennek részletesebb kifejtését lásd a kötetben szereplő *Isten és a »semmi«* c. tanulmányban (120. kk.)

bad. Az abszolút ismeretlennel szemben értelmetlenség szabadságról beszélni. Az abszolút ismeretlennel való viszonyában az ember a legkevésbé sem szabad, sőt teljes mértékben kiszolgáltatott – lenne, ha egyáltalán értelme lenne bármiféle megállapítást tenni egy olyan viszonyról, amelynek még csak a fennállásáról sem tudunk semmit. A szabadság lehetősége tehát valamiféle ismeret, tudás, a szabadság pedig e megismerés mértékével és tudás mélységével-minőségével együtt bontakozik ki: aktualizálódik. Ezen alapul az egyik lehetséges filozófiai szabadságfogalom: eszerint a szabadság a tudással függ össze – még akkor is, ha a tudás alkalmasint éppen arról ad hírt, hogy az embert törvények fonják körül. E szabadságtapasztalat aporetikus megfogalmazása így hangzik: a szabadság a felismert törvény-, illetve szükségszerűség.

Ha tudás és szabadság egymást kölcsönösen feltételezik mint transzcendentális lehetőségi feltételek – tudás nélkül nincs szabadság, szabadság nélkül viszont nincs meg az az alany és tárgy közötti distancia, ami a tudást eredményező megismerés előzetes feltétele –, akkor Istennek valamiképpen ismertté kell válnia, ámde úgy, hogy ne szüntesse meg a hit-viszonyt. Azaz: tudásnak kell lennie – hiszen ez szükséges az értelmes szabadsághoz –, ugyanakkor olyan ismeretmódusban kell adódnia, amely az emberi szabadságot nem csupán feltételezi, hanem ténylegesen működteti is, vagyis az emberi *akaratot* is aktivizálja; röviden: az emberi személyt megszólítja. Nevezzük ezt a ismeretformát „hit-tudás”-nak, azt a szabadságot pedig, amit aktualizál, *szabad-akaratnak*.

Isten két formában válik ismertté (de nem megismertté): egyrészt az emberi egzisztencia tényében, amennyiben az ember létének kontingens, nem szükségszerű volta utal Istenre mint az ember teremtetőjére, de ez az utalás csak az ember személyes – szabad – döntése nyomán válik valós viszonyná; másrészt a vallási tapasztalatban, amely ugyancsak a tapasztalatra adott személyes – szabad – válasz nyomán válik egzisztenciaformálóvá.¹⁵ Isten mindkettőben olyan

¹⁵ Látható, hogy a szabadságot feltételező döntés mindkét esetben lényeges, konstitutív mozzanat, mert ezáltal válik az egyébként objektíve fennálló viszony hatékonyá, termővé, élővé.

objektumként adott, amely egyszerre megmutatkozik és elrejtőzik, előlép és visszahúzódik, és mindkét mozgást egyszerre végzi, mégpedig egymás arányában. Isten mindig meghaladja az emberi tapasztalat és tudás tartományát, vagyis „semper maior”, ámde úgy, hogy éppen e tapasztalati tartományon *belül* mutatkozik azt meghaladónak, vagyis úgy adott, mint rejtekező: „absconditus”. Ezen az ún. „természetfölötti kinyilatkoztatás” sem változtat.¹⁶ Isten kategoriális üdvösségtörténeti megmutatkozása nyomán ugyanis nem olyan ismerettel gyarapszik az ember, amely az értelem bizonyosságát növelvén azzal arányban fölöslegessé tenné az akarati döntést úgy, hogy biztos tárgyi ismerettel evidenciát keltve mintegy elébe vágna a szabad állásfoglalásnak. A történeti kinyilatkoztatás – a vallási tapasztalat ismeret-módusát érvényben tartva – lényegileg nem a tárgyi isten-ismeretet gyarapítja, hanem a transzcendentális isten-tudatot mélyíti el, s ezáltal éppenséggel a szabadságot radikalizálja, amennyiben az embert „megtérésre”, azaz döntésre szólítja fel. A bibliai kinyilatkoztatásból nem azt tudjuk meg, hogy *micsoda* Isten önmagában (in se), hanem azt, hogy *kicsoda* az emberhez való kapcsolatában (ad nos), vagyis nem a metafizikai istenismeretünk bővül, hanem személyességünk mélyül. Hogy a személyességhez szükséges bizonyos mennyiségű és minőségű ismeret, az éppoly nyilvánvaló, mint az, hogy az ismeret nem automatikusan, az értelmi felhalmozódás valamely titokzatos pontján („átcsapással”) válik személyes létkapcsolattá, hanem csakis egy olyan tényező által nyerhet ilyen minőséget, amely eredendően rendelkezik ezzel a minőségi léttöbblettel: ez pedig az akarat, ami természetéből fakadóan személyes.

¹⁶ A „természetfölötti kinyilatkoztatás” és a „kategoriális kinyilatkoztatás” teológiai szakkifejezés, amely a Bibliában rögzített eseményekre vonatkozik: a kategoriális, avagy történeti kinyilatkoztatás a választott nép és Isten közös történelmét jelöli, a természetfölötti kinyilatkoztatás pedig azt a hittudást, ami ebből kinyerhető. Mindez az ún. „természetes kinyilatkoztatás” fogalmával együtt nyeri el teljes értelmét. Ez utóbbi azt az istenismeretet jelenti, amelyet az ember a természetes értelem segítségével a valóság megismerése által megszerezhet.

Mindennek paradigmatis esete a megtestesülés: Isten a Názáreti Jézus személyében – az ember számára adott természetfölötti kinyilatkoztatás teljességeként – a legközelebb lép az ember személyéhez és a kereszthalálban Istenként a legmélyebbre rejtőzik.

Excursus: Tudás és szabadság különböző modelljei

A pontosabb megértés végett, rövid kitérőt kell tennünk. A megelőző gondolatmenetben két különböző tudás- és szabadságfogalom szerepelt. Más szabadságot aktualizál a metafizikai törvényt (meg)ismerő tudás, és mást a kinyilatkoztató Isten akaratát (fel)ismerő hit-tudás. Mindennek hátterében eltérő emberkép rejlik: az egyik a »görög«, a másik a »bibliai«.

Az antik ember- és szabadságkép

Az ember lényege az értelem, amelynek megvannak a maga törvényei, és éppen ezeket követve lesz az ember szabad. Szabad csak az értelmes lény lehet, ő viszont mint értelmes, *eleve* szabad. Továbbá, mivel a világtörvény a világértelme törvénye, annak engedelmeskedve szabad az ember.

A szabadság főként a polgár létmódja a polisz közösségén belül. Nem azonos a szubjektív önkénnyel – azt teszek, amit akarok –, hanem kapcsolódik a törvényhez, illetve éppen a törvény alapozza meg. A görögök felismerték, hogy az igazi szabadság nem azonos a teljes kötetlenséggel, hiszen ha azt teszek, amit akaratom kíván, akkor éppen saját vágyaimnak, szubjektív önkényemnek vagyok kiszolgáltatva.

A szabadság előzetes föltételei tehát a törvény és a törvényt megismerő értelem. Ez a kettő dialektikus viszonyt alkot: az értelem nem a törvénytől szabad, hanem a pillanatnyi meghatározottságától. A szabadság tehát belső függetlenség – elválás a szorosan adottól és odarendelődés a törvényhez.

Ebben az antropológiai-ontológiai paradigmában nem vetődik fel az akarat szabadságának kérdése, legalábbis nem ama problémaként, hogy vajon az ember uralkodik-e saját akaratán. Ez a kérdés csakis azt feltételezve fogalmazódik meg, hogy az értelem által felfoghatón kívül van még szféra, ami kívül esik az értelem hatókörén, és az ér-

telmet mintegy kikerülve hat az akaratra. Hogy az akarat mindig a jót akarja, az a görög gondolkodás számára éppoly magától értődő, mint az, hogy arra törekszik, amit jónak tart. Mivel az értelem felismeri a jót és az akarat elé állítja, az értelem pedig szabad, ezért maga az akarat is szabad. A rossz, a bűn nem egyéb, mint tévedés (ἀμαρτία = a cél elvétése), amit helyes belátással, azaz megismeréssel orvosolni lehet. Hogy az emberben belül fészkelne valamiféle bűnös hajlam, ami az ember értelemre alapozott szabadságát mintegy belülről fenyegetné s aminek az ember ki lenne szolgáltatva olyannyira, hogy csak isteni közreműködéssel, „megváltással” szabadulhat meg tőle, ez a görög gondolkodástól, az értelem autonómiájának állításától teljesen idegen.

A bibliai ember- és szabadságkép

„Az egész teremtett világ sóvárogva várja az Isten fiainak megjelenését... és vágyakozik Isten gyermekeinek dicsőséges szabadságára” – mondja Pál apostol (Róm 8,19-22.). A szabadság a bibliai modellben is a tudással áll kapcsolatban, de nem értelmi megismeréssel, hanem a világot és benne az ember sorsát irányító Isten akaratának ismeretével. Ennek az akaratnak az ember számára végérvényes feltárása Krisztus evangéliuma. Ennek ismeretében, és Krisztusnak engedelmeskedve az ember immár végérvényesen szabad. A bibliai szabadság-tapasztalat így foglalható össze a göröggel szembeállítva:

Az emberi szabadságot nem a lét személytelen törvényének, a kozmikus világrend felépítésének az értelmi megismerése, hanem Isten akaratának ismerete és akarat elfogadása teszi lehetővé. Az isteni akarat azonban fölötte áll az emberi megismerő-képességnek, és csak a kinyilatkoztatásban válik ismertté, de éppen mint a deus absconditus akarata, azaz mint μυστήριον¹⁷. Ebből következően a bibliai szabadság-tapasztalat nem az értelemmel elvileg maradéktalanul feltárható örök és változatlan kozmosz racionális és ezért kockázat- és felelősségmentes *korrelátuma*, hanem az ember által

¹⁷ A misztérium teológiai fogalmához lásd: RAHNER, KARL: *A titok fogalmáról a katolikus teológiában*. In: *Úő: Isten: rejtelem. Öt tanulmány.* (vál. és ford. Várnai Jakab) Egyházfórum • Bp., 1994. 18-50. o.

maradéktalanul fel nem tárható „örök és változatlan” isteni akarat nagyon is súlyos és felelősségteljes *ajándéka*. Mivel ennek a szabadságnak az alapja Isten *akarata*, ezért emberi címzettje elsőslegesen nem az értelem, mint a görög modellben, hanem az ember személyes énje. Hogy ez az elgondolás nem korlátozza, hanem éppen ellenkezőleg: intenzívebbé teszi az ember szabadságát, azt bárki felmérheti, ha pillantást vet hatástörténetére: a hamarosan harmadik évezredébe lépő európai szellemnek és civilizációnak az összes többi kultúráétól eltérő roppant dinamikájára.

A szabadság mint sors

Az antik emberkép szerint az ember lényege az önmagát birtokló értelem, amely felismeri az ember és a kozmosz harmonikus egységét, s ezáltal az ember beilleszkedik a kozmoszba, mint annak egyik tagja. Ezzel szemben a bibliai felfogásban az ember lényege az akarat; az ember nem a törvény irányította harmonikus kozmosz tagja, hanem a történelemben él, amelyet (Istennel közösen) maga alkot. Az emberi létezés: feladat, amely nem merül ki abban, hogy értelmével megismerve az értelmes és megismerhető kozmosz rendjét, beletagolódik, hanem meghívás egy olyan állapotba, amely az emberi értelemnek a kozmoszra-természetre szabott feltáró kapacitását eredendően meghaladja, vagyis természetfölötti. Ha pedig az értelmet meghaladja, akkor nem is értelmi megismerés erejében valósul meg¹⁸, hanem az ember döntései nyomán. Ez az emberi létezésnek a lineáris önmozgása: történelem. Míg a kozmoszt megismerő értelem a fizikai és metafizikai törvények biztos útját követi, s e törvénykövető szabadság törvényszerűen szavatolt, addig a történelmet szerző emberi egzisztencia nem igazíthatja – legalábbis nem „mindvégig” – lépteit a létszavatoló biztos törvényekhez, elvégre „ismeretlen” – mert maga szabta – terepen halad, ezért szabadsága kockázatos, mit sem szavatoló, terhes. Maga is feladat vagy sors: az ember sorsa a felelős szabadság. A biblia embere nem a kozmoszt ismeri meg, hanem megjelentetés- (illetve kinyilatkoztatás)szerűen Isten akaratát,

¹⁸ Ennélfogva nem „tudományos-technikai haladás”, sőt a legkevésbé sem biztos, hogy „előrehaladás”.

másrészt saját felelősségét a történelem menetéért, végső soron: önmagát. – Nos, ez az a szabadság-tapasztalat, ami felizzította a modern ember szabadság- és autonómia-vágyát, amely ma már szinte magától lobog, és követeli jogait.



Vallásszabadság és vallási igazság

A hit-aktus elemeinek rövid elemzését – a keresztény szabadság-tapasztalat tömör kifejtésének közbeiktatása után – az igazság kérdésének tárgyalásával kell folytatnunk, elvégre a hit-aktus sajátos megismerő viszony, amelynek lényege feltáratlan marad az ehhez a viszonyhoz rendelhető igazság-érték elemzése nélkül. E nehéz és bonyolult téma részletes és érzékeny tárgyalására éppúgy nincs lehetőségünk, mint elegáns megkerülésére. Ez utóbbit már csak azért sem tehetjük, mert a vallásszabadság kérdését hosszú időn keresztül az igazság érvényessége felől közelítette meg a teológia. A katolikus egyház gyakorlatában „XII. Pius-ig bezárólag azt a felfogást képviselte, hogy a vallásszabadság kérdése szükségszerűen összefügg az igazság kérdésével, és hogy az igazságnak elsőbbsége van a szabadsággal szemben”.¹⁹

Ha a vallás alapja és tétje az igazság [igaz istenismeret]; a szabadság alapja és tétje úgyszintén az igazság [az igazság tesz szabaddá – a szabadság az igazság felismerésére majd követésére szolgál], akkor a következő kérdés fogalmazható meg: milyen viszonyban van a vallásszabadság az igazsággal; vajon mondhatjuk-e, hogy a vallásszabadság alapja és tétje az igazság? Miféle igazságról van szó? Nyilván a vallás igazságáról. Ámde mi a vallás igazsága? Valami tartalmi kijelentés, egy bizonyos tényállás megfelelő értelmi megragadása? Ha így gondoljuk el, akkor nehéz helyzetbe kerülünk. Látuk ugyanis, hogy Isten tapasztalati adottságmódja különleges,

¹⁹ Vö. RAHNER, KARL - VORGRIMMER, HERBERT: *Teológiai Kisszótár*. (ford. Endreffy Zoltán) SZIT • Bp., 1980., 780-1. o.

rejtezkedő, filozófiai megfogalmazásban: nem pozitív tárgyi, hanem transzcendentális. Isten soha nem az emberi megismerés objektumaként, hanem magának a megismerésnek a transzcendentális lehetőségi föltételeként adott. Ennélfogva valamely istenismeret tárgyi igazsága nem követelhető ki az ember által. Az ismeret gyarapító sára irányuló törekvés beleütközik Isten szabadságába, hiszen Isten nem kényszeríthető semmiféle tárgyi pozícióba. Így az Istenről nyert ismeretek helyességét nem döntheti el az ember.²⁰ Mivel tehát egyik vallás sem tudja közvetlenül emberi eszközökkel bizonyítani istenismeretének helyességét, illetve cáfolni más vallások istenképét, ezért a különböző istenismeretek közötti igazságtétel az ember felől lehetetlen.²¹ Valamely vallás Istenről nyert tudásának igaz voltát csakis Isten ítélni meg avagy szavatolhatja. Mivel azonban ez az esetleges isteni igazoló ítélet mint isteni aktus maga is kinyilatkoztatás (hiszen az ember saját létkapacitását meghaladó léttörténés), ezért emberi megismerése és recepciója ugyanazon modell szerint megy végbe, mint Isten minden önközlése, azaz nem értelmi tartalomként, hanem hittudásként adott, következésképpen az esetleges isteni szavatoló ítélet sem helyezi az embert biztosabb megismerő pozícióba, legfőljebb immár az önigazolásként értelmezett istentapasztalatok között kell eligazodnia. Ismeretelméleti szempontból továbbra is fennmarad a vallások pluralitása. A hit-aktus tárgyi oldalának, Istennek a sajátos adottságmódja (*absconditus, semper maior*) végelemzésben arra figyelmeztet, hogy ezt a viszonyt ne a tárgyi megismerés és tárgybirtoклás modellje szerint gondoljuk el, következésképpen igazság-

²⁰ Aki ilyesmire törekszik, az az ítélő értelem kánonját fölébe helyezi Istennek, miáltal tagadja Isten abszolút ontológiai fölényét. Ezzel azonban annak adja bizonyosságát, hogy istenfogalma téves, mert tévesen tematizálta az Istenre mint *semper maior*-ra vonatkozó transzcendentális tapasztalatot.

²¹ Nyilvánvaló, hogy a filozófia mint az emberi értelem végső erőfeszítése sem vállalkozhat erre a feladatra – bár gyakran lép fel ezzel az igénnyel –, mert nem igazságot oszt (legfőljebb a sajátját osztogathatná, ez azonban a *deus semper maior* esetében „kevés”), hanem mindig csak valami eredendő fennálló igazságot észlel (amihez azután már mérheti a kontingens létezők igazságát).

értékét sem a tárgynak a megismerő alany részéről való elsajátításában, birtokba vételében lássuk. Ha az igazság ontológiai értelemben alany és tárgy *létkapcsolata* (amelynek a megismerés csupán az egyik megvalósulási módja), akkor az igazság elsősorban nem ismeretérték, hanem *létmód*, amely teljes formájában nem is alany és valamely tárgy megismerő viszonyában, hanem sokkal inkább *személyek kommunikatív* kapcsolatában bontakozik ki. A hit-aktus pólusai közötti összefüggésnek, a kontingens emberi szubjektum és a mindig nagyobb Isten viszonyának elemzéséből nyilvánvaló, hogy ebben a viszonyban nem a tudás mozgása mint a tárgyi ismeret gyarapodása a lényeges, hanem magának a viszornak a felismerése (ennyiben tudás) és elismerése, valamint fenntartása. Ez utóbbi két mozzanat az ember szabad akarati döntésén múlik.

Az igazság és szabadság kapcsolatát a következőképpen is meg lehet világítani: Az igazság ontológiai értelemben létmód, valamely létező azon létmódja, amelyben a létező önmaga lényegét megvalósítja. Sajátos értelemben annak a létezőnek a létmódja jellemezhető az igazsággal, amely önmaga lényegét autonómiával valósítja meg. Az igazság a szellemi, azaz értelemmel és akarral rendelkező létezők sajátos létmódja. A mi létadottságaink közepette az ember az egyetlen ilyen létező, aki képes igazságban (autenticitásban, autentikusan) létezni, illetve attól eltérni (inautentikusan létezni). Bármiként valósítsa is meg önmagát a személy, létezésének alapvető eleme az önrendelkezés, vagyis a szabadság, amely nem eredmény, még csak nem is az autentikus létezés következménye vagy jutalma, hanem az autentikus és inautentikus létezés választásának lehetősége, tehát előzmény, pontos filozófiai kifejezéssel: transzcendentális föltétel.

A tárgyi megismerésnél az igazság a megismerő alany oldalán felhalmozódó ismeret mennyiségével mérhető (igaz megismerés a tárgy birtokbavételének mértékével azonos). A hit-aktus tárgya azonban ilyen formában nem ismerhető meg, nem vehető birtokba, következésképpen az igazság mint alany és tárgy létkapcsolatát itt nem az alany oldalán felhalmozódó ismeret tartja fenn, hanem a kapcsolatban álló személyek *akarata*. A viszony ebben az értelemben az akarat eredménye; az igazság pedig nem más, mint a viszonyban való akaratlagos benne-lét, *szabad in-egzisztencia*. Ebből következően a kap-

csolat létrejötteinek egyik feltétele a szabadság, amely nélkül nincs isten-ember kapcsolat, azaz vallás.

Mindez nem valamiféle körmönfont teológiai agnoszticizmus, hanem a hit-aktus elemzésének eredménye.

A (vallás)szabadság herméneutikája

Ha vallás és szabadság ilyen szoros viszonyban állnak egymással, akkor mi a magyarázata a római katolikus egyház korábbi gyakorlatának? Bizonyára az igazságnak és a szabadságnak a maitól eltérő értelmezése. Hogy mi volt ennek az eltérésnek a lényege, azt viszonylag egyszerűen megfogalmazhatjuk (1); annál nehezebb, ám annál lényegesebb annak meghatározása, hogy mi az eltérés oka (2).

(1) Az antikvitás és a keresztény középkor világmépét erőteljes és átfogó objektivitás-tapasztalat jellemezte. Az objektivitás elvi modelljének értelmében a szubjektum inkább passzív, befogadó szerepet tölt be a megismerés folyamatában, az objektum igazi megismerésének csupán a helye, alkalmasint kitüntetett helye. Az objektívnek megismert tárgyi valóság a megismerő szubjektumra nézve kötelező. A tárgyi megismerés követést von maga után, és a szubjektum által – de nem szubjektíve és még kevésbé szubjektívnek, hanem objektívnek – megismert igazság érvényesítésére sarkall. Az igazság nem attól érvényes, hogy a szubjektum felismeri és elismeri, hanem önmagától és önmagában. Következésképpen a tévedésben lévő embert kényszeríteni is lehet valamely objektív igazság elfogadására, és nem kell minden esetben megvárni, míg a nagyon is esetleges egyéni megismerő tevékenység (amely számos partikuláris ok folytán időben gyorsabban vagy lassabban zajlik) magától felismeri valamely tényállás létezését. Rá is lehet kényszeríteni, belekényszerítve az objektív igazság állapotába. Az igazság számára nem konstitutív a szubjektum, mert semmiféle ontológiai értékkel nem járul hozzá, lévén az igazság a partikuláris emberi megismerőtől független.²² Kivált ez a helyzet az isteni kinyilatkoztatással, ahol az objektivitást maga Isten szavatolja.

²² Lényegében ez a modell az alapja minden iskolai oktatásnak és képzésnek.

Az isteni kinyilatkoztatás igazságai egyébként is meghaladják az emberi megismerőképességet, itt tehát nincs értelme várakozni, hogy mikor jut el valamely megismerő alany a felismerésig, illetve a megismerő képesség ideális állapotába, amikor eszközszerűen képessé válik a földi vándorlás állapotában egyáltalán lehetséges autentikus istenismeretre, hanem elvileg is kényszer alkalmazható, hiszen végső soron az individuum üdvösségének sorsa forog kockán. Az egyén alárendelődik az objektív igazságnak, illetve az azt képviselő hatalomnak, az egyháznak. Mivel azonban a szabadság az igazság által valósul meg, így valójában nincs szó alávetésről, hanem az egyén a szabadság állapotába helyeztetik. A szabadság maga is az objektív igazság állapotának ontológiai eleme, így aki nem részesül az igazságban, nem is szabad. A katolikus egyház az igazság állapotában van, amelyből nem is eshet ki. Ezért objektíve megilleti a vallásszabadság, miközben más vallásokat – tévesek lévén – objektíve nem illeti meg ez a jog.

Ezt a pozíciót egészében és általában támadja az újkori szkepticizmus, mondván, hogy a *conditio humana* nem teszi lehetővé az igazság állapotában való tartós létezést, így a katolikus egyház sem lehet ilyen helyzetben. Az újkori tapasztalat szerint senki nem tulajdoníthat magának abszolút biztos megismerést, ezért mindenkinek meg kell adni a jogot arra, hogy az igazságot kutassa, a felfedezett-felfedett igazságot közölje és mások igazság-állítását kritikának vesse alá. Ilyen értelemben a szabadság az emberi kontingencia ismeretállapotából fakadó, mindenkit megillető igazság-igény kifejeződése. Ez a szabadság-fogalom voltaképpen negatív.

Ám ha így van, akkor számukérhető-e egy ilyen tartalom nélküli, csupán formális szabadságfogalom attól a vallástól, amelynek szabadságfogalmát egy végsőnek tekintett esemény, a kinyilatkoztatás tölti meg tartalommal? Nem összemérhetetlen-e a két fogalom? – Ennek eldöntése helyett a probléma tudatosítására vállalkozunk az alábbi herméneutikai okfejtéssel.

(2) A keresztény istentapasztalatról azt mondtuk, hogy személyes viszony: nem értelmi ismeret Isten metafizikai lényegéről, hanem akarati döntés, a kinyilatkoztatásra mint „iniciatív” istentapasztalatra adott egyéni válasz. Most hozzá kell tennünk: olyan viszony, amelybe *minden* beemelődik. Magában foglalja a világot is; még

pontosabban: létrehozza a maga világát. Ez a következőképpen érthető: attól fogva, hogy a kezdeti istentapasztalatra felelvén a személy hozzárendelődik Istenhez mint végső értelemadó instanciához, immár minden további ismeretszerzést ez a személyes döntés nyomán támadt minőségi dimenzió vezérel és szervez.²³ Mivel pedig ez a dimenzió egyszersmind a végső hermeneutikai horizont, ezért alapvetően hangolja az ember minden (további) tapasztalatát, amelynek együttese a „világ”. A hívő ember világa ennek a dimenzióknak a következtében különbözik a nem-hívő világától: bár mindketten *ugyanazt érzékelik*, de a hermeneutikai horizont különbsége folytán mégis *más világot észlelnek* és ennek következtében más világban is élnek, ezért a *szabadságuk is más!*²⁴ Lássuk, miben!

Ha a vallásos ember észlelési és értelmezési horizontját egy olyan végtelen és abszolút szabadsággal rendelkező hatalom tölti be, mint a zsidó-keresztény istentapasztalat Istene, akkor nyilvánvaló, hogy az ember szabadság-tapasztalata is ennek megfelelő: ehhez az instanciához rendelődik. A világot alkotó létezőkkel szembeni szabadságának mértéke azzal arányos, amiként saját létét szabadon Isten uralma alá helyezi. Az embernek a világgal szembeni függetlensége a bibliai istentapasztalaton alapszik: amilyen mértékben az ember Istenhez rendeli magát, olyan mértékben szabadul fel a világban – a világra. Ebben az odarendelődésben az emberi szabadság felemelkedik és megszüntetve megőrződik. A bibliai értelemben vett szabadság »terminus a quo«-ja az egész teremtett világ, »terminus ad quem«-je a világot meghaladó Isten. Pál: „Minden a tiétek ... a világ, az élet, a halál, a jelenvalók, az eljövendők: minden a tiétek. Ti viszont Krisztuséi vagytok, Krisztus pedig Istené” (1Kor 3,22).

Az újkorra ez a szerkezet megroppan. Egyre inkább elfolyóvá válnak e végső horizont kontúrjai, és fokozatosan eltávolodik a korábban oly egyszerűen megfogalmazhatónak vélt középpont, „Isten”.

²³ Ez a »megtérés«, amelynek görög megfelelője – a »metanoia« – pontosan azt fejezi ki, hogy *fordulat* következik be a perspektívában, miáltal minden átrendeződik és átertékelődik, a dolgok, események, történések új értelmet nyernek – egyszerűen: egy új világ keletkezik.

²⁴ Vö. *Mi a vallás?* c. tanulmány *A vallás mint teljesség* alfejezetével (57. kk).

Nietzsche már „Isten haláláról” beszél, az ember által elkövetett gyilkosság eredményeként bekövetkezett állapotot pedig úgy jellemzi, mint a horizont teljes hiányát.²⁵ Az új rendező elv, az ész, idővel ugyancsak elbizonytalanodik. A racionalitás ugyanis, mint a parttalan és örvénylő emberi szubjektivitást meghaladó végső horizont – a felvilágosodás rövid kifutású optimizmusa után – alkalmatlannak bizonyult, mert értelmező képessége nem elégséges az emberi létezés oly szembeötlő és hűsbavágó kontingenciájának feldolgozására. A görög létérzékelés optimizmusát – amely szerint a kozmoszt értelmes, ezért megismerhető törvény fogja át, s ennek ismerete értelmessé teszi az emberi létezést is – a keserves történelmi tapasztalatok folytán szintén nem osztja a ma embere, már csak a metafizikai megismeréssel szembeni szkepszis, valamint az ebből fakadó agnoszticizmus miatt sem. (Az úgyszólván egyetlen sikeres menekülési lehetőségnek a technika mutatkozik.)

Ezért, mivel az újkori szubjektivitás embere abszolút és végtelen horizontalkotó hatalom nélküli térben találja magát, úgyszólván maga kényszerül megalkotni a végső horizontot, amely a világot mint rendezett „egész”-t észlelhetővé és értelmessé szervezi. Ám az ember által megszerkesztett végső horizont mint emberi mű szükségképpen magán viseli az emberi lét bizonytalanságát, amely korunkban világnézeti pluralitásként jelenik meg. Lényegében ez a jellemzője az ún. posztmodernitásnak. Az egymásnak feszülő rendszerek lerontják egymás jelentésmegalapozó erejét, és éppen azt nem teljesítik, amire szolgálniuk kellene: egyik sem „végső”. Elhomályosult az eddig végsőnek tekintett horizont, amely az alternatívákat megrajzolta és a választást vezérelte.²⁶

²⁵ Vö. NIETZSCHE, FRIEDRICH: Bd. 3: *Die fröhliche Wissenschaft*. No. 125 in: *Kritische Studienausgabe*. Hrsg. GIORGIO COLLI, MAZZINO MONTINARI. 1-6. DTV / de Gruyter, 1988. Bd. 3. 480. o.

²⁶ Nietzsche így írja le ezt a horizont nélküli állapotot: „Mit tettünk, amikor eloldoztuk ezt a Földet a Napjától? Merre mozog most? Merre mozgunk? Egyre távolabb valamennyi Naptól? Nem zuhanunk-e szakadatlan? S vajon hátrafelé, oldalra, előre, mindenfelé? Létezik-e még Fent és Lent? Nem valami véghetetlen Semmiben tévelygünk? Nem az üres tér lehel-e ránk? Nem

Mindennek következménye egy sajátos, *diffúz szabadság-tapasztalat*. Ez a következőt jelenti: mivel homályba borult a szabadság *valóban végső* »terminus ad quem«-je, ezért szükségképpen a »terminus a quo« is homályosnak mutatkozik, hiszen ha nem világítja meg a szabadság valamiféle végső célja, akkor a létezők szórt fényben mutatkoznak, és bizonytalan szabadság-tapasztalatot fakasztanak. A modern ember szabadságtörténete szakadatlan horizont-keresés, amely arról tanúskodik, hogy ha az ember nem tudja megmondani, *mi végre szabad* (»terminus ad quem«), akkor abban is tanácstalan, hogy *mitől* szabad (»terminus a quo«). Így az ember számára a legkevésbé sem világos, hogy mitől és mivel szemben szabad. A különféle *Én*-ként tematizált pszichikai szerkezetétől és ösztönsorsától? A mindenén és mindenkin átgázoló történelem menetétől? A gazdaság és a politika szellemi magasröptűségről ritkán tanúskodó szárnycsapásaitól? Olykor már a menekülés szabadságával is megelégednénk, ha tudnánk, hová menekülhetnénk!

Ilyen körülmények között a jog a maga formális eszközeivel igyekszik élehetővé, elviselhetővé tenni az ember számára ezt az origó és súlypont nélküli világot. Szabadság-fogalma voltaképpen nem egyéb, mint az emberek közlekedését szabályozó formula egy olyan világban, amelyet jelenleg nem tájol mindenkire nézve kötelező végső horizont.²⁷ – Ámde az a jelenség, hogy a végső horizont időnként elhomályosul, aligha idegen és ismeretlen a hit embere számára. Isten felhőkbe burkolózik, visszahúzódik, arcát elfedi, önmagát elrejtí az ember tekintete elől – mindez a bibliai istentapasztalat egyik fájdalmas, de legitim változata, a deus absconditus-é. A modern tétova szabadság-tapasztalat teológiai legitimitását tehát az a bibliai isten-

lett-e hidegebb? Nem éjszaka közelít-e és mindinkább éjszaka?” (Tatár György fordítása) In: *Az öröklét gyűréje*. Nietzsche és az örök visszatérés gondolata. Gondolat • Bp., 1989., 52. o.

²⁷ Mivel a jog nem ad, hanem feltételez valami tartalmat, amit véd, ezért az általa formálisan tételezett szabadságot csak mint kényszermentességet fogalmazhatja meg, és egyebet nem is tehet. Mindenki arra tekint, amerre kedve tartja, azt nézi, amit akar, és azt látja (meg), amire képes. Normatív, kötelező perspektíva nincs.

tapasztalat adja, amely szerint Isten rejtekezik. Korunkban a rejtező Isten és az ember közötti távolság megtapasztalása erősödött föl; a mai istentapasztalat nem a választott népét győzedelmesen vezető Istenről tanúskodik, hanem az istenfogyatkozásról. A végső horizont korszakos elhomályosulásának állapotában élünk. Ebben a szituációban, Martin Buber kifejezésével a „Gottesfinsternis” idején, a végső horizont észlelése bizonytalan, s ez a bizonytalanság jelenik meg a modern „negatív” szabadságtapasztalatban. E negatív szabadságfogalom egy negatív teológia korrelátuma – még ha nem is a végső szava a hívó embernek.

Az egyház nyugodtan elfogadhatja a szabadság *formális, jogi* fogalmát, mert ez biztosítja számára azt a keretet, amelyben felmutathatja saját, *tartalommal telített* szabadság-tapasztalatát.

Az igazság állapotában lévő egyház és az egyetemes vallásszabadság

A vallásszabadság keresztény teológiai alapja magának a kereszténységnek az isten-tapasztalata, amelyben Isten abszolút transzcendensnek mutatkozik. Az ember nem rendelkezik olyan mérvű megismerő képességgel, hogy megragadhatná a transzcendens Istent. Ebből következően az embernek nem áll módjában eldönteni, hogy melyik vallási rendszer, teológiai elgondolás a legadekvátabb. A kinyilatkoztatás igazságigénye és az emberi megismerő képesség közötti különbség feszültséggel tölti föl a szabadság terét. Ezt a szükségképpen fennálló feszültséget a vallási gyakorlatban a pólusok súlyozásával teszik élhetővé. Erre formálisan két lehetőség van:

(1) Az ember antropológiai-ontológiai deficitjéből, azaz végességéből fakadó megismerési korlátozottságát a kinyilatkoztatás töri föl, amennyiben Isten maga lép az emberhez. Ez a kinyilatkoztatás azonban nem mindig és mindenhol történik – mert akkor az emberi szellem *a priori* eleme lenne –, hanem konkrét térben és időben, azaz történelmileg. A kinyilatkoztató esemény megtörténte után már annak a közösségnek a feladata az esemény hírének továbbadása, jelentésének, jelentőségének feldolgozása, amely részesedett az eseményben. Ez az egyház. Az egyház annyiban van az igazság állapotában, amennyiben a kinyilatkoztatás őrzője. A kinyilatkoztatás

továbbadásával megbízott hívő közösség nem értelmi kínálatként, értelmi felismerésre szánva közli az emberrel a kinyilatkoztatás tartalmát, hanem biztos, megfellebbezhetetlen igazságként. – Ebben a modellben az objektív pólus az uralkodó; ez volt az egyház korábbi gyakorlata.

(2) Ugyanakkor az egyház, bár az igazság állapotában lévőknek vallja magát – s ezt nem holmi gögös intellektualizmusból vagy a minden kritikának elébe vágó immunitás ideológiájából teszi, hanem hit-vallásként –, szüntelenül emlékezik önnön létrejöttének az isteni akaraton nyugvó transzcendens *feltételére*, az emberi személy szabadságára. Éppen önmagának mint az isteni kinyilatkoztatásra adott szabad emberi válasznak a védelmében őrzi és erősíti az emberi személynek a maga (az egyház) számára létfontosságú szabadságát – azért, hogy mint a hitüket szabadon megvallók közössége újra és újra megszülethessék és gyarapodhassék. Az egyház a szabad személyek hitvallásában létezik – egyszersmind és eredendően az isteni meghívás mint kegyelem által. – Ez a szubjektív pólust kiemelő modell.

Nyilvánvaló, hogy a polaritás mindaddig nem szüntethető meg, amíg az ember a jelenlegi létezés, a „földi zarándoklás” állapotában van. Az is nyilvánvaló, hogy bármelyik pólus kiemelése csakis a másik csorbítatlan érvényességének egyidejű állításával lehetséges, hiszen egymást kölcsönösen feltételezik. Hogy a hangsúly hová helyeződik valamely szellemtörténeti korszakban, az az emberi lét-érzékelés történelmi alakulásától (is) függ. Mindenesetre az egyház – miként a jelek mutatják – képes autentikusan *meg-felelni* a változásoknak.

Katolikus tanítás szerint az egyház az igazság állapotában van – mindazonáltal: nem önerejéből, hanem kegyelmi segítséggel; s ez az állapot még nem a végső győzelem beérkezettsége, hanem vándorlás és elővételezés. Annak elővételezése, hogy az „idők végezetén” az egyházat az igazság győzedelmes állapotába helyezi az a hatalom, aki ezt egyedül megteheti: Isten. Mármost: ha az igazság állapotában való létezés egyszersmind az igazság *teljes győzelmét* is jelenti – bármit jelentsen is ontológiailag ez a kifejezés: „az igazságban győzedelmes létezés” –, ez pedig az egyház saját megvallása szerint is csak az „idők végezetén” történik meg (és akkor sem az egyház saját akciójaként és önerejéből, hanem Isten kegyelmi ajándékaként), akkor a

világban létező kereszténység de facto csupán az igazság *letéteményese*, nem pedig *birtokosa*.²⁸ Nem az igazság birtoklásának győzedelmes – mindent legyőző és mindenkit meggyőző – ontológiai állapotában van, hanem ezen állapot megalapozott *ígéretének* a birtokában, a vándorlás állapotában mint *ecclesia peregrinans*. Ha pedig az egyház még nem birtokos és nincs a győzelem állapotában, akkor nem viselkedhet győztes birtokosként. Ez az állítás nem az egyháznak szegezett kívülről jövő intelem, hanem az egyház önértelmezéséből következő saját norma.

V. Befejezés: a szabadság mint az egyház küldetése

Az egyház egyszerre tanúskodik hitének igazságáról és az ember Isten előtti szabadságáról. Erre több okból is rászorul az ember, akár hívő, akár nem. A szabadság külső és belső veszélynek van kitéve. Ami az elsőt illeti, nyilvánvaló: az ember szabadsága koronként különböző mértékű, és az egyén vagy a közösség soha nem érezheti biztos tulajdonának a szabadságot, hanem újra és újra ki kellett vívnia. Ám nem kevésbé jelentős a belső veszély. Nem csak külső történelme van ugyanis az ember szabadságának, hanem van egy belső is: a szabadságtapasztalat *értelmezésének* a történelme; ez pedig már nem egyszer hozott létre olyan filozófiai rendszert, amely tagadta, illetve merő illúziónak tekintette a szabadságot. – Nos, a külső elnyomás idején az egyház tanítása az embert az Isten előtt megillető szabadságról nem csupán vigasz, de ösztönző erő is lehet; a belső és pusztán filozófiai eszmélődéssel soha ki nem küszöbölhető értelmezési ingadozásból fakadó veszélyt pedig a hit lehetőségi föltételére irányuló teológiai megfontolás szünteti meg azzal a tanítással, hogy a szabadság, melynek alapja az ember istenképisége, Isten „örök” és „szent” akaratán nyugszik, s ezért végleges és sérthetetlen. Hogy az

²⁸ Az igazság letéteményese abban különbözik az igazság birtokosától, hogy ez utóbbi maradéktalanul tisztában van birtoka mibenlétének, míg a letéteményes őrzi ugyan azt, amit rábízta és kutatja is annak természetét, de nem ismeri teljes mivoltában. Az egyház a rábízott misztériumokat hálás szívvel őrzi, érzékeny intellektussal kutatja, ujjongó lélekkel hirdeti, de nem birtokolja szuverén ismerettel.

A vallásszabadságról

ember – minden függősége mellett – *valóban* szabad, és ez a szabadság az emberi méltóság lényegi jegye, azt a *kinyilatkoztatásból* tudjuk. Ennek a hittudásnak a letéteményese és hirdetője – jó esetben egy-szersmind megvalósítója – az egyház. A modern ember oly elemi szabadságigényének és ezen igény jogosságának eredete a keresztény istentapasztalat, amelyet az egyház feladata őrizni, de még inkább megélni.

Az üdvösségtörténelem tanúsága szerint Isten az emberi szabadságon keresztül ad hírt magáról, és kényes arra, hogy az ember szabadon döntsön mellette. Isten semmilyen és semelyik egyháza sem cselekedhet másként.

Megtérés és megértés

I. Hitvallás és filozófiai megértés

I.1. Az értelem totalitása és a hit feltétlensége

A filozófia, bármiként értelmezzük is – akár szigorú, normatív tudománynak, akár az emberi létet kísérő, az egzisztencia mozgását követő-leíró reflexiónak –, az értelem tevékenysége, amely mindent a maga nyelvén, azaz racionálisan fogalmaz meg. Amit ilyenformán nem tud megragadni – mert az értelmet meghaladja, vagy az értelem szabta értelmességet nélkülözi –, azt közvetve sajátítja el, úgy, hogy tudatosítja vele szembeni viszonyát. Valaminek az értelemfölöttiségét vagy értelmetlenségét kimondó megállapítás is *értelmi* ítélet. Az értelem igénye tehát a *totalitás*.

Mármost az értelem, a ratio, az *általánosban* pillantja meg „önmagát”, elsősorban arra érzékeny, ami több esetben megfigyelhető, az *egyszerivel* szemben elbizonytalanodik. Ezért a közöset keresi, a radixot, ami a különböző vizsgált jelenségek mindegyikében megvan. Így jár el a vallástudomány és -filozófia esetében is, arra törekedvén, hogy a többször megfigyelt jegyekből megszerkessze az „általános” vallást, mely az összes vallásban megtalálható elemeket illeszti egyetlen koherens értelmi összefüggésbe.

Az értelem azonban nem elégszik meg a pusztá megszerkesztéssel, hanem második szakaszban *kritikai* működésbe lendül. Ezen aktivitásának jogosságát azzal igazolja, hogy az értelmi rekonstrukció sikere nem csupán az értelem képességének a következménye, ha-

nem alapvetően, és e siker lehetőségi föltételeként, a rekonstruált valóság ontológiai erejének-értékének bizonyítéka. Ebből pedig az értelem a valósággal szembeni felelősségére következtet: nem csupán leírnia kell, hanem valamiként megrostálnia is. Így hát kritikai tevékenységével mintegy „önmagához segíti” a valóságot, merészen megjelölve azt, ami jogosan, azaz értelemszerűen van, és megbélyegezve azt, ami jogtalanul létezik, mert, úgymond, ellentétes az értelemmel.¹ – Nos, ez történik a vallás értelmi vizsgálatakor is. Az első fázisban létrehozott konstrukció alapján a vallástudomány és a vallásfilozófia kritikai tevékenységbe fog: ismét a konkrét vallások felé fordulva, kimetszi belőlük mindazt, ami véleménye szerint, az általuk tartalmazott vallástörténeti anyagból előzőleg kinyert »lényeg«-gel ellentétes.

A kereszténység esetében azonban éppen ez – az ilyenformán kimetszésre ítélt anyag – a *proprium christianum*. Ha a filozófiának mint a normatív és kritikai értelem megnyilvánulásának a sajátossága az általános megragadása, a kereszténység lényege viszont valami radikális *egyszeriség* (a megtestesülés abszolút egyszerisége), akkor a filozófia soha nem lesz képes teljes mértékben a maga logoszára lefordítani a kereszténységet. A filozófia ugyanis csupán az egyszerűségről mint általános lehetőségről (ti. az egyszerűség mint elvont egyszerűség lehetőségéről) tud – amelyet a *történelmiség* ugyancsak általános eszméje alá sorol –, de az egyszerűt *mint* egyszerűt soha el nem éri, következésképpen egyéni elfogadását sem tudja megalapozni, elvégre az elfogadás sem általános, vagyis az értelem hatáskörébe tartozó *vezérlő*-korlátozó *elvek* alapján, hanem egyéni szabad akarati *döntéssel* történik. A kereszténység a kanti észvallás határain *túl* jelentkezik, ezért az ész általános optikájával nem látható „minden

¹ Ez az értelmi igény kultúránként különböző mértékű, a legszembeötlőbb és – különös ellentmondásként – a legtürelmetlenebb formában az európai szellem bizonyos történeti fázisaiban jelentkezett. Ennek oka abban rejlik, hogy az értelmesség és „valódi” valóság azonosítását az európai filozófia állítja a legerőteljesebben.

további nélkül”²; pontosabban, nem elővételezhető, és ha egyszer megmutatkozik, akkor sem rekonstruálható maradéktalanul.

Ez a *proprium christianum*: a keresztény hit „tárgya” a konkrét történeti Jézus mint Krisztus, nem pedig valami isteneszme. Isteneszmeiben nem lehet hinni, mivel azt az értelem valamiféle szükségszerűség folytán tételezi („végső ok”, „abszolútum” stb.); az tehát lényegileg a tudás tárgya vagy kanti „transzcendentális eszme”. A hit nem efféle szükségszerűségekre irányul, mert akkor tudás lenne, még ha bizonytalan és vitatott is. A hit, mondja Kierkegaard, arra az abszolút paradoxonra irányul, hogy az Örökkévaló megjelent az időben, Isten megjelent Jézusban.

Ha a Biblia Istenét úgy tekintjük mint az „egészen más”-t, akkor ezzel azt állítjuk, hogy csak a hit tárgya lehet, nem az értelemé. Az ugyanis, amit az értelem egyáltalán megismerhet vagy tételezhet, szükségképpen megegyezik az értelem természetével, vagyis éppen nem egészen más. Ha Isten egészen más, és Istenként akar megmutatkozni az embernek, sőt azt akarja, hogy Istenként érzékelje őt az ember, akkor csak a hit számára jelenhet meg, azaz „inkognitóban”³.

Az eszme az értelem korrelátuma: vagy úgy, hogy az értelem rátalál, felfedezi (ontológiai eszme), vagy úgy, hogy tételezi (heurisztikus eszme). Istenre az ember nem talál rá, hanem Isten talál rá az emberre, avagy Isten a maga kezdeményezésére találkozik az emberrel (azaz: kinyilatkoztatja magát); így tehát Isten semmiképpen sem korrelátum, hanem éppen fordítva: az ember az Isten (nem szükségszerű, hanem szabadon teremtett) korrelátuma, ám erre csak akkor ébred rá az ember, amikor találkozik Istennel (a találkozás pedig Isten által kezdeményezett szabad esemény).⁴

A kereszténység is állítja, hogy az ember és Isten ontológiai kapcsolatban van egymással, de hangsúlyozza, hogy ez a kapcsolat Isten részéről tetszőleges, azaz *kegyelmi*. Ha az ember természetéből *szük-*

² E titokzatos „minden további”, ami nélkül nem észlelhető a kereszténység lényege, a *kegyelem*.

³ KIERKEGAARD, SOREN: *A keresztény hit iskolája*. (ford. Hidas Zoltán) [»A Kútnál«] Atlantisz • Bp., 1998., 155. o. passim.

⁴ Vö. *Az ember a földön jár – de az ég alatt* c. tanulmány II. részével (14. kk).

ségszerűségként tételezzük ember és Isten kapcsolatát (mondván, az emberben van „valami isteni”), az a kereszténység optikájából *pogányság* avagy a *világ bölcsessége*. Az ember valóban Isten képmása, de ez a teremtés mint Isten *szabad* akciójának a következménye, és nem metafizikai törvény. – A filozófiai spekuláció megfosztja a kereszténységet a történelmiségtől, amennyiben a megtestesülésben nem *egyszeri* eseményt, hanem az „örök” metafizikai-antropológiai törvény *esetét* látja.⁵

A keresztény vallás hit-vallás: *személyes döntés*. Itt nem az emberi függőség mint metafizikai állapot felismerése a döntő (ami tehát még pusztán pogányság vagy filozófia), hanem ezen állapot alkotójának mint akaratlagos, szándékos cselekvőnek az elismerése, és ezáltal *személyes viszony* a függőség állapotához, azaz viszony magához a függőségi viszonyhoz: a függés mint kontingencia *abszolút* elfogadása vagy elutasítása (nem csupán tudomásul vétele). A hit-viszony természetesen nem változtatja meg a függőség mint ontológiai viszony a priori metafizikai szerkezetét (hiszen ez a szerkezet hordozza a szóban forgó viszony kialakításának kezdeményezőjét is, vagyis ez a metafizikum alkotja mindenféle személyes döntés létének lehetőségét), de az embert egy másodlagos viszonyulás állapotába emeli, s ezáltal létre hívja e másodlagos viszonyulás ágensét, a *személy*-t. A „személy”-t az a vallás szólítja meg, amely „megvallásra” kényszeríti: nem csupán a függőség tényét mint metafizikai valóságot közli az emberi megismeréssel, hanem felszólítja a konkrét

⁵ Erre a filozófiai veszélyre figyelmeztet Karl Rahner is: „... a konkrét ki nyilatkoztatás lényegileg úgy jelenik meg, mint történeti, nem mindig és mindenütt föllelhető esemény ... A vallásfilozófia azonban lényegét tekintve 'időfölöttinek', 'történelemfölöttinek' mutatkozik, hiszen metafizikának kell lennie ... Ennélfogva a vallásfilozófia látszólag olyan vallást konstruál, amely elvileg független minden történelmi eseménytől, mindenkor, bármelyik ember történelmi egzisztenciájának bármely pontjáról egyformán elérhető; olyan vallást, amely mindenkor újraalapítható, amely mindenütt 'Szentföldet' pillant meg, és mindig az 'idők teljességét' éli, mert a szellem mindig és mindenütt elérheti az igaz, a jó és a szép 'örök ideáit'. Az *Ige hallgatója*. Vallásfilozófiai alapvetés. (ford. Gáspár Csaba László) Gondolat • Bp., 1991., 22-23. o.

individuumot: foglaljon állást e ténnyel szemben. A tény, a törvény tudomásul vevője szükségképpen az emberi *értelem*, amely mindig *általános-elvont*; a ténnyel-törvénnyel, kivált annak szerzőjével szembeni *állásfoglalás* azonban mindig *egyedi-konkrét*, mert konkrét döntés eredménye, amely szabad (elvégre lehet elfogadás vagy elutasítás), ezért ágense szükségképpen *több*, mint a „puszta” értelem. Ez a „több” a *személy*, akinek *akarata* van, hiszen e nélkül nincs döntés. A személy az értelem által megismert, és ezért *szükségszerű* tényálláshoz *szabadon* viszonyul. Abban nem szabad, hogy viszonyul-e vagy sem, de abban igen, hogy miként.

A hit-viszony, bár nem képes megváltoztatni magát a metafizikai alapot, ám befolyásolja annak az ágensnek – a személynek – a sorsát, amely ezt a viszonyt a döntése révén meghatározza. A bibliai vallásban nem az „ember” nevű létező metafizikájáról van szó, hanem a *konkrét személy sorsáról*, ezt pedig ki-kí maga határozza meg – Isten csupán a személyes döntés végérvényességéhez szükséges ontológiai erőt adja (ezt ugyanis az ember, véges lévén, nem adhatja hozzá; a személyes döntéseket az ember fogalmazza meg, de *végérvényességre* Isten segíti az ún. ítéletben).

A hit tehát *feltétlen*. A hit Istenének cselekvése nem az ész által belátható törvények alapján történik, és nem természetes fejlődés eredménye (lásd modernizmus); ugyanakkor persze nem is észellenes. A keresztény hit nem a vallási reflexió fejlődésének eredménye, hanem *kinyilatkoztatás*; a megváltást nem az emberi bűn teszi „szükségessé”, hanem *kegyelem*. Kierkegaard joggal tiltakozik az ellen, hogy a keresztény hit nem lenne egyéb, mint az emberiség erkölcsi nemesedése. A keresztény vallás nem szűkíthető le az erkölcsre, mert ez megfosztaná egyrészt történelmiségétől, másrészt természetfölöttiségétől, illetve kinyilatkoztatott voltától avagy transzcendenciájától.⁶ A keresztény hit alapja egy *történeti esemény* – amelynek persze vannak erkölcsi következményei. Ha az erkölcs felől közelítjük a kereszténységet, akkor a Jézus-esemény pusztán illusztráció lesz, a kereszténység pedig közönséges mítosz.

⁶ Vö. *Mi a vallás?* c. tanulmány II. részével (49. kk).

I.2. A hit-igazság hívő elsajátítása

Az értelem a közöset keresi, mert maga is közös: megvan mindenben (és ezért felismerhető, a dolog pedig megismerhető), és megvan mindenkiben (ezért mindenki megismerhet). E közös mozzanat megtalálása maga is közösségi esemény: a keresők közössége mondja ki a megtalálást, azaz a megismerést. Modern megfogalmazásban: bármely ismeretre a szakértők konszenzusa üti rá a formai korrektség és a tartalmi igazság, egy szóval: az érvényesnek tekintett módszer szavatolta valódiság pecsétjét.⁷

Az értelem tehát a közöset (radix) keresi a közös (ratio) révén és közösen. A közös keresés megnyilvánulási formája a tudományos vita. Ez az egyéni találasok összevetése, -mérése: érvelés, mérlegelés. Az érvelő vita feladata a közös, azaz »racionális« igazság megtalálása. A vallásoknak a filozófia értelmi igényének megfelelő kognitív állítások formájába kényszerített észlelési tartománya azonban olyan igazságokból áll, amelyek nem közös vitával érhetők el, sőt, önértelmezésük szerint, egyáltalán nem emberi kutatás eredményeként jelennek meg. Ez a »kinyilatkoztatás«. A vallási igazság nem emberi keresés közös vitában kiforrott és a tévedés minden salakjától megtisztított, megedzett racionális *eredménye*, hanem a »szent« által adott, felmutatott *jel*, amely soha nem válik az ember birtokává, mert maradandóan »verbum externum« (Luther), amelynek észlelése is egyéni, mivel ez csak (hívő) elfogadása esetén lehetséges, az elfogadás pedig szükségképpen egyéni szabad akarati aktus. Róla – a tudományos igazságkeresés értelmében – azért sem lehet vitatkozni, mert a vita ebben az esetben nem juthat tovább, mint a kiindulási pontja, hiszen a kinyilatkoztatásban minden »adott« (azaz »kegyelem«: nem csak tartalmát, az »objectum materiale«-t, hanem »megismerésének« lehetőségi feltételét, az »objectum formale«-t is közli). A »hivatalos« hitvallások, bár mint egyházi megnyilatkozások közösségi aktusok, nem valamiféle közösen szervezett kutatás kon-

⁷ Ami csak egyetlen konkrét értelem számára valóságos, az az örület; ha pedig valaki nem reflektált módon, azaz más potenciális megismerő alany számára világosan megadható *módszer* révén jutott hozzá valamely ismeret-hez, akkor az nem »tudomány«.

szenzuális végeredményei, mert nem a közös találás eredményét, hanem a »szent« *epifániája által kiváltott* egyéni vagy közösségi keresés közös irányát fogalmazzák meg: nem azt állapítják meg, hogy *micsoda* a »szent« önmagában, hanem azt, hogy *hol* nyilvánul(t) meg. A hitvallások lényegi értelmük szerint nem tárgyi ismereteket közölnek a »szent«-ről, hanem az embert – egyént vagy közösséget – beállítják egy bizonyos észlelési irányba. Tárgyi tartalmuk csupán annyi, hogy az irányt a »szent«-re vonatkozó korábbi és normatívnak tekintett tapasztalatok alapján határozzák meg, de nem magát a »szent«-et mutatják fel, hanem megnyilvánulásának, jelenlétének avagy remélhető „eljövételének” irányát.

A vallási igazság kutatásának eredménye tehát nem valamely tudományos tétel, hanem a folyamat, illetve szereplője, maga a kutató mint *egzisztencia*.

Mindazonáltal a *vita* mindig szükséges, amikor az ember valamely igazság-igénnyel fellépő valósággal kerül kapcsolatba, akár rátalál, akár felfedezi, akár ajándékként vagy éppen feladatként kapja. Ám a *vita* ebben az esetben nem valami ismeretlen objektum tárgyában folyik, hanem az önmagát elfogadásra felkínált valóság lelki-értelmi *elfogadásáért* és egzisztenciális megvalósításáért zajlik. Ezt a vitát elsősorban *önmagunkban-önmagunkkal* vívjuk, és csak másodsorban nyilvánosan, ún. teológiai diszkusszió formájában. Ez utóbbiban csak az vehet(ne) részt, aki önmagában-önmagával már „eredményre jutott”, még ha ingatag és szerény megoldásra is. A magunkban, magunkkal és önmagunkért folytatott *vita* egy életen át tartó küzdelem: az igazságért vívott harc, amitől a kinyilatkoztatott hitigazságok esetében sem mentesül az ember – elvégre a hitvallás nem menlevél a gondolkodás kötelessége alól, sőt valójában a hit-igazság elfogadása esetén kényszerül a gondolkodás a legvégső erőfeszítésre. Ha a filozófiát úgy gondoljuk el, mint olyan emberi igazság-küzdelmet, amely ismeretlen igazságok emberi feltárására és megismerésére törekszik, akkor a teológia olyan emberi igazság-küzdelem, amely az Isten által feltárt, felmutatott igazság egyre alaposabb elfogadására

törekszik.⁸ És ez az elfogadás nem az értelem megkerülésével történik, hanem az értelmén keresztül, de – amennyiben pozitív vallásról van szó, s nem a kanti észvallásról – nem „pusztán” annak keretein belül. Ha a filozófiai vita eredménye valamely létigazság, úgy a teológia – értsd: a magunkban folytatott személyes vita – „eredménye” nem más, mint: önmagunk. Így lesz mindenki önmaga *teológiája*.

Bár a vallási igazság nem keresés eredménye, mégsem nélkülözi a keresést, se megismerése előtt, sem az után. A „keresés” ebben az esetben a véges ember paradox viszonya ahhoz, ami végességét eredendően meghaladja, és mégis, mint végességének végtelen horizontja, abszolút döntésre, véges önmaga végtelen meghaladására szólítja fel. Olyan keresés, ami egy eredetileg kinyilatkoztatott, a későbbiek számára pedig továbbadott, örökölt igazságra, a »hagyomány«-ra vonatkozik, amely egyébként soha nem lenne az ember számára megtalálható (hiszen nem filozófia). A vallás lényege, hogy mintát nyújt az emberi élet számára, mégpedig olyan mintát, amely nem az ember saját lét-olvasata, hanem ami számára felolvastatott, azaz „törvény”. Itt a keresés nem azt jelenti, hogy az ember újabb és újabb vallási igazságokat kutat, újabb és újabb vallásokat vizsgál meg, hogy melyikük az »igaz« (vajon milyen igazságkritérium alapján tenné ezt?). Hanem, ha egyszer a vallási igazságot mint *vallási* igazságot megkapta, elnyerte,⁹ akkor veszi kezdetét a „vallási keresés”, vagyis a kapott igazság *elsajátítása*, a benne való, egy életen keresztül tartó elmélyedés főként a gyakorlatban, és csak azután elméletben. Ehhez egy teljes élet kell – és cserébe teljes életet teremt.

Ennek oka a vallási igazság természetében rejlik. A vallási igazság eredendő formájában nem kognitív tartalmú tételek koherens rendszere, hanem valamely minta követése, norma megvalósítása, azaz *élet*. Márpedig ennek az igazságnak a megismerése nem elméleti ku-

⁸ Még pontosabban: arra, hogy a szóban forgó igazságot Istentől mint „abszolút ismerő”-től származó »hit«-igazságként, nem pedig véges, emberi megismerőtől származó, és ezért szükségképpen bizonytalan valóságvonatkozással bíró »tudományos« igazságként fogadja el.

⁹ ...amelyet persze megelőzőtt valamiféle keresés, de sem a „találás” nem a keresés eredménye, sem a „megtalált” nem olyasmi, amit valójában keresett (elvégre nem filozófiáról van szó, hanem kinyilatkoztatásról).

tatás, hanem gyakorlat, amely nélkül a vallási igazság nem mutatkozik »igazság«-nak, hanem idegen léttartalom marad. Itt a gyakorlat nem a hipotetikus elmélet alkalmazása helyesbítés vagy igazolás végett, hanem magának a megismerésnek a *conditio sine qua nonja*. Amiként a felelősség „lényege” is csak a felelősség konkrét vállalásával „ismerhető meg”, ugyanúgy a vallási igazság is csak akkor ismerhető meg, ha valaki *éli*. „Mindenki annyit ismer az igazságból, amennyit valóra váltott belőle” – mondja Kierkegaard.¹⁰ A vallási igazság nem az emberi tudat ismeret-állapota, amely bizonyos úton, azaz módszer szerint érhető el, hanem az ember lét-állapota, ahol maga az *út* az igazság.

E különös keresés során a „megismerő” kockázat nem több és nem kevesebb, mint az élet egésze – de hát a vallásokban mindig az »egész«-ről és a »végső«-ről van szó (épp ezért kikerülhetetlenek az ember számára, mert ő lényegénél fogva az a létező, aki létezését valami »végső valóság«-hoz szabja).¹¹ Ilyenformán a megismerés eredménye ebben az esetben nem egy elméleti megállapítás (bár azt is teremhet, igaz, inkább »tanítás«-nak, igazolását pedig »tanúságtétel«-nek mondjuk), hanem a konkrét személy élete. Erre pedig nem ki-ki önmaga mint kutató tanítvány üti rá a hitelesség pecsétjét, hanem a Tanító. S mivel ez az aktus rejtett marad – hiszen a »status viatoris« lezárásaként megy végbe –, ezért soha nem oldódik fel a társak bizonytalansága, hanem szavatolt minta nélkül *mindig mindenki mindent „előlről” kezd*, vagyis a vallási igazságok világában mindenki maga éli egzisztenciáját, teremti-alkotja meg önmagát. Így hát minden keresztény önmaga írja egyetlen és legfontosabb teológiai opuszát, amelynek sok olvasója van, de csak egyetlen abszolút Értője, aki igazságos Bírāja is egyben.

Istennel szemben az embernek mindenképpen döntenie kell. Ebben a szélsőséges helyzetben semmi nem siet segítségére, hiszen a helyzet annyira *egyedi*, hogy mindazon ismeret, amit tudományként birtokol, itt használhatatlan; a tudomány ugyanis mindig az *általá-*

¹⁰ I.m.: 238. o.

¹¹ Vö.: TILICH, PAUL: *Rendszeres teológia*. (ford. Szabó István) [»Osiris tankönyvek«] Osiris Kiadó • Bp., 1996., 52. o.

nosra vonatkozik. Az itt hozott döntésben tehát nem arra derül fény, hogy *mit tud* „az” ember, hanem arra, hogy kicsoda vagyok „én”, illetve ki akarok lenni valójában. A hiteles vallás a legkevésbé sem fosztja meg az embert önmagától, hanem éppen ellenkezőleg: a tudományos tudás kényelmét kereső és az algoritmizált kvázi-döntések világába menekülő embert szüntelenül visszaütálja önmagára, abba a helyzetbe kényszerítvén, ahonnan nem menekülhet, mert útját hatalmas valóság állja el: Isten. Ebben a helyzetben mutatkozik meg, ki az ember: ecce homo! Az ember egyszerre istenkereső és Isten elől menekülő lény. A racionalisztikus-ateista valláskritikának az a feltételezése, hogy a vallásos ember a valóságos világ nyomorúsága elől Istenhez menekül vigasztért, nincs tisztában sem az emberi létezés „pokoli” kockázatával, sem a vallás „fenyegető” tétjével, még kevésbé Istennek az igazi valóságával, kinek szava „eleven, átható és minden kétélű kardnál élesebb, behatol a lélek és szellem, az íz és a velő gyökeréig, megítéli a szív gondolatait és érzéseit” (Zsid 4,12). Mert sokkal inkább úgy áll a dolog, hogy az ember a világ kényelméhez menekül az isteni szigor elől. A világgal ugyanis – a filozófia történetének tanúsága szerint – lehet kompromisszumot kötni. Istennel soha.

II. A vallási hagyomány igazság-igénye

A vallási igazság – miként az előzőekből kitűnt – különbözik a „tudományos” igazságtól mind formájában, mind elsajátításának, mind pedig bizonyításának módjában. E különбözőség jelölésére a vallási igazságot „egzisztenciális”-nak mondjuk. Ezzel a kifejezéssel nem a szubjektumra korlátozzuk érvényességét, még kevésbé szolgáltatjuk ki a szubjektív önkénynek, hanem azt fejezzük ki, hogy ezeknek az állításoknak az igazságtartalma elsősorban nem a szubjektum *kognitív* szférájában, hanem a legátfogóbb dimenzióban, az egzisztenciában igazolódik.¹² Mivel pedig az egzisztencia lényegileg szabad

¹² „Hogy egy gonosztevő számára valamely matematikai igazság könnyedén elmagyarázható, egy istenbizonyítás viszont nem, az semmiképpen sem az előbbi erejének, s az utóbbi gyöngeségének a jele, hanem arra figyelmeztet, hogy a különböző »bizonyítások« más és más mértékben követelik meg

döntésekből építkező, idői, ezért a vallási igazságok eredendően szabad-történetiek.

A történetiség jegyével rendelkező vallási igazságok rendszere a *hagyomány*. Valamely vallás követőjének lenni tehát nem más, mint belépni és benne létezni a hagyományban. Mivel a vallási hagyomány abban különbözik minden más hagyománytól, hogy a »szent«-tel való találkozás helye, ezért a vallási hagyomány maga is „szent”, következésképpen a belépés „beavatás”. A benne való tartózkodás pedig az a különleges „keresés”, amit hívő egzisztálásnak nevezünk. Ennek lényege az elővételezés erejében való kibontakozás; egyszerűbben: a hit.¹³ Ez nem Isten-birtoklás, de nem is valami ismeretlen keresése, hanem a reményben és bizalomban megtapasztalt »szent«-tel való *koegzisztencia*, amelynek autentikus emberi módja a hagyományban való *in egzisztencia*.

A tradíció által felkínált igazság elsajátításához több *előfeltevés* szükséges:

1. Eleve el kell ismerni a hagyomány igazság-igényét, vagyis az igazság *kritériumának* magát a hagyományt kell tekinteni, nem pedig valami attól különböző tényezőt, mint amilyen például az újkori értelemben vett autonóm-bíráló, önállító ráció.
2. A hagyományt *tekintélynek* kell tartani: vagyis az iménti feltevésnek és bizalomnak tartósnak kell lennie; a hagyomány egynémely állításának „érthetetlensége” esetén bízni kell abban, hogy idővel, a hagyomány anyagában való elmélyedés eredményeként a szóban forgó „érthetetlenség” megszűnik azáltal, hogy az ember egzisztenciája alkalmassá válik a vonatkozó hagyományelem mint »igazság« *befogadására* (ami több, mint valamely állítás tételszerű megfogalmazásának „megismerése” – a hagyomány igazsága inkább *el-ismerés*re, mint *meg-ismerés*re tart igényt).

magának az embernek a személyes belső erő kifejtését” – mondja Rahner. In: i. m. 117. o.

¹³ Ἔστιν δὲ πίστις ἐλπίζομένῳ ὑπόστασις, πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένῳ – Zsid 11,1. (A hit a remélt dolgok realitása [ὑπόστασις], a nem látott dolgok bizonyossága [ἔλεγχος]).

3. Feltételezni kell a hagyományról és a vallási igazságról, hogy megismerésük csak magában a hagyomány és a vallási igazság el-sajátításában, *megcselekvésében* lehetséges; a szóban forgó igazság a hagyomány szerinti életben ismerszik meg, mégpedig nem az értelmi időtlenségben, hanem történelmi folyamatban: amit nem „érték” húszévesen, azt megérthetem öregedvén, feltéve, hogy szert tettem a nevezett igazságnak megfelelő tapasztalatra *ügylő* *egzisztenciára*.

A vallás és a hagyomány nem pusztán rögzíti és feldolgozza az előző generációk élettapasztalatát; nem csupán leír, hanem egyben *előír*.¹⁴ A vallás nem csupán leírja, hogy múlt korok emberével miként esett meg egy-egy istentalálkozás, hanem a jelenben élőket felkészíti, figyelmeztetvén, hogy *ügyljen*, ez vele is megeshet. Ezáltal éber, várakozó – vallási kifejezéssel: „előkészületi-ádvénti” – magatartást alakít ki, amelynek elve a *remény*. Ha pedig a hagyomány szerint „lényeges” tapasztalatról van szó, egyben elő is készíti rá, sőt fel is szólít megszerzésére, vagyis egy olyan egzisztencia kialakítására, amely előzetes diszpozícióként szolgál a vallási, azaz eredendően *szabad* tapasztalat megszerzésére. Amennyiben ez a diszpozíció szívós és tartós, úgy a vallási tapasztalat esetleges „elmaradása” se sarkall a hívő létezésből való kilépésre, hanem csupán annak „kietlenebb” terrepére számúzi az embert (ami a reflexióban úgy jelenik meg, mint például a »szent« hallgatása-visszahúzódása az ember próbatételeként, vagy a »bűn« megtapasztalása, Isten fenyítése¹⁵ stb.).

A vallási hagyomány ilyen egzisztenciális-történeti igazságokat foglal magában, amelyeknek a megismerése is egzisztenciális-történeti. A racionális rekonstrukció sikertelensége még nem bizonyíték a hagyomány helytelenségére, hanem alkalmasint az igazságmódok és

¹⁴ A preszkriptív jelleg vallásonként különböző, a görög vallásban minimális, a kereszténységben határozott formát ölt. A gondolatmenet vallással kapcsolatos kijelentései inkább ez utóbbira érvényesek.

¹⁵ „Mert megfenyíti az Úr, akit szeret, s megostoroz mindenkit, akit fiává fogad. Maradatok állhatatosak a fenyítéskor: az Isten úgy bánik veletek, mint fiaival. Hol van olyan fiú, akit az apja nem fenyít? Ha nem részesültök a fenyítésben, ami mindenkinek kijár, akkor fattyak vagytok, nem fiak.” (Zsid 12, 6-8.)

a megismerésmódok különbözőségéből fakad. A megismerés és a lét kölcsönös megfelelését dinamikusan kell értelmezni. Eszerint bizonyos ismerettartalomhoz bizonyos létmód tartozik, és megfordítva: bizonyos egzisztenciákon táruznak fel bizonyos, a vonatkozó síkhoz tartozó igazságok. A hagyomány alapvetően *élhető* igazságokat közöl, amelyek igazság-tartalma is ott bizonyulhat igaznak-hitelesnek, ahol keletkezett és amire vonatkozik, ahol a »Sitz im Leben«-je van: az egzisztenciában. Röviden: a hagyomány nem tudományos igazságokat tartalmaz, ezért a tudomány nevében bírálni csak korlátozott mértékben vagy egyáltalán nem lehetséges. A vallás természetéből fakadóan számára az így jellemzett hagyomány felel meg a leginkább mint igazság-hordozó. A hívő létezés tehát *herméneutikus inegzisztencia a vallási hagyományban mint igazságban*.

A hagyomány állításai egy horizontot nyitnak meg, amelyben lehetségessé válik a szóban forgó tapasztalat jövőbeni bekövetkezése. Nyilvánvaló, hogy a hagyomány nem idézi meg, még kevésbé varázsolja elő a tapasztalatot, hiszen akkor nem lenne *tapasztalat* (vagyis a vallás esetében: szabadon bekövetkező, egyedi, konkrét történés, szabad esemény, például epifánia), hanem általános, azaz metafizikai *törvény*. A hagyomány csupán „helyet” készít számára, illetve ráhangolja a szubjektumot. Hogy az esemény ténylegesen bekövetkezik-e vagy sem, abban a hagyomány nem illetékes, mert nem a bekövetkezés ténylegességét, hanem a tényleges bekövetkezés *hitelességét* „szavatolja”.

Ez a vallási tapasztalat sajátosságából következik. A »szent« konkrét megtapasztalása ugyanis történeti (a »szent« kiválasztásán alapul), jelentősége viszont egyetemes (az ember lényegét érinti). A történetiségből az következik, hogy nem részesedik benne mindig, mindenki és mindenhol (elvégre az a »szent« szabad megnyilatkozásától függ, s nem lehet számára előírni, bármennyire szenvedélyesen törekednek is erre a vallások a kultusz révén). Az egyetemes jelentőség viszont azzal jár, hogy e tapasztalat jelentését azzal is közölni kell, aki nem részesedik a »szent« konkrét megtapasztalásában. A »szent« *valósága* tehát magában a *hagyományban* ölt emberi formát, s abból kell a konkrét személynek merítenie. A nehézséget egyebek között az okozza, hogy a hagyomány nem fénykép, a »szent« epifániájának amolyan empirikus lenyomata, hanem olyan konkrét isten-

tapasztalatok emberi lecsapódása, amelyek kulturális, szociológiai és pszichológiai jellegzetességgel bírnak. Ez azonban ismét csak nem az emberi tapasztalat fogyatékosága, hanem a »szent« megtapasztalásának a sajátossága: a »szent« ugyanis a kinyilatkoztatására adott *válaszban* válik »adottsággá«, a hagyomány pedig ezeket a válaszokat tartalmazza mint a »szent« adottságmódjait. Ez a Biblia esetében sincs másként, bármennyire is a hit megalapozó dokumentumaként értelmezi a kereszténység. Paul Tillich szerint a Biblia dokumentumjellege nem azt jelenti, hogy „jogilag megalkotott, jogi formákba öntött és hitelesített feljegyzése annak az isteni ‘tettnek’, amelynek alapján bizonyos állításokat el lehet dönteni“, hanem azt, hogy „azoknak a tanúságtételét tartalmazza, akik részesedtek a kinyilatkoztató eseményekben. Éspedig úgy részesedtek azokban, hogy válaszoltak rájuk, és azok éppen e válasz által lettek kinyilatkoztatássá.”¹⁶

Ennek alapján a vallási hagyomány igazság-igényét is csak az érzékeli, aki választ ad rá, azaz meg-felel neki úgy, hogy elsajátítja – a magáénak vallja, „megvallja” – a hagyomány által tartalmazott választ, s így részesedik abban a tapasztalatban, amiben az eredeti válaszadó mint „kiválasztott” részesedett volt. Ez a »szent« hermeneutika(i) törvénye. A zsoltáros megfogalmazásában: „Dicsérik az Urat, akik őt keresik” (Zsolt 22,27). Martin Buber megfogalmazásában: „Aki nem felel, az a hívást se hallja meg”.¹⁷ Kierkegaard is erre figyelmeztet: „...vedd fontolóra, hogy minden egyes pillanatban, amit a hívás elhangzása után álldogálással töltesz, egyre halkabban

¹⁶ TILICH, i.m., 46. o. – Nem kevésbé markáns az indoklás: „Mivel mindaddig nincs kinyilatkoztatás [revelation], amíg valaki kijelentésként [revelation] nem fogja fel azt, a fogadtatás része az eseménynek. A Biblia tehát egyidejűleg eredeti esemény és eredeti dokumentum: arról tanúskodik, aminek maga is része.” (uo. – zárójelben az angol szövegben szereplő kifejezések)

¹⁷ „Wer nicht mehr Antwort gibt, vernimmt das Wort nicht mehr.” *Die Frage an den Einzelnen*. In: BUBER, MARTIN: *Das dialogische Prinzip*. [»lambert schneider taschenbücher«] Verlag Lambert Schneider • Heidelberg, 1984. 207. o.

fogod hallani a hangját, és így eltávolodsz tőle mind messzebb, bár el sem mozdulsz a helyedről.”¹⁸

Az isteni igazságok a racionális megismerés rendjétől különböző, másik, önálló rendbe tartoznak, tehát nem ismerhetők meg racionálisan, hanem csupán a *szeretet* révén, mivel csak a szeretet hozhatja létre azt a megismerő viszonyt, amelyben az ismeret tárgya a megismerés számára egyáltalán felkínálkozik: „Ez az oka annak, hogy – jóllehet az emberi dolgokról szólván azt szokás mondani: szeretetűket meg kell előzze megismerésük ... – a szentek az isteni dolgok vonatkozásában azt állítják, hogy szeretnünk kell őket ahhoz, hogy eljuthassunk megismerésükhöz...”¹⁹

A hagyomány igazsagai (például „az ember »bűnös« lény”) a lét-érzékelés „perspektívái”, nem pedig a megismerés tárgyai; inkább megismerési *formák* és *minőségek*. Lássunk erre egy példát!

A »bűn«-nel kapcsolatban Pascal így fogalmazza meg a keresztény tanítás *ismeretszerző* mivoltát: „Bevallom, mihelyt elélem tárja a keresztény vallás azt az alaptételét, hogy az emberek természete bűnre hajlóvá lett, és elfordult Istentől, ezzel egyúttal felnyitja a szememet, hogy mindenütt ennek az igazságnak a jegyeit lássam; mert a természet mindenütt, az emberben és az emberen kívül, arra utal, hogy elvesztettük Istent, és megromlott a természetünk.”²⁰ A teológia

¹⁸ I.m.: 30. o.

¹⁹ PASCAL, BLAISE: *Írások a szerelem szenvedélyéről, a geometriai gondolkodásról és a kegyelemről*. (ford. Pavlovits Tamás, Tímár Andrea) [»Sapientia humana«] Osiris • Bp., 1999., 60-61. o. A szeretet és a megismerés összefüggéséhez lásd: LOTZ, JOHANNES B.: *Allein die Liebe macht sehend*. St Benno-Verlag • Leipzig, 1988.

²⁰ PASCAL, BLAISE: *Gondolatok*. (ford. Pődör László) Gondolat Kiadó • Bp., 1978. № 441. – Mindebben Pascal egy klasszikus teológiai felismerés logikáját követi, amelyet a következőképpen fogalmaz meg egy ismeretlen szerzetes az 1300-as évek végén: „Isten ígéje, akár olvassuk, akár halljuk, olyan, mint egy tükör. A lélek szeme az értelem, képe a lelki ismeret. S mint ahogy egy arc nem láthatja meg magát a szeplőt, és nem tudhatja, hol van, tükör vagy tüköröző tanítás nélkül, az ige olvasása vagy hallgatása nélkül a lélek számára éppúgy lehetetlen észrevenni bűneit, melyek önnön képmását csúfítják.” *A tudatlanság felhője*. (ford. Losonci Gábor) Erasmus Kiadó, 1994., 56. o.

»bűn« fogalma az egzisztálás *minőségét* fejezi ki. Ebből következően a létezésben „természetes” módon és mindenki által észlelt negativitás, defektus, kudarc, sikertelenség, szenvedés stb. *önmagában* még nem »bűn«-tapasztalat. A »bűn« sui generis *teologumenon*; nem a negativitás közkeletű tapasztalatának radikalizálása, és nem teológiaiilag értelmezett „természetes pszichológia”, hanem éppen ellenkezőleg: a modern pszichológia »bűn« fogalma voltaképpen *szekularizált hittapasztalat*. Lényegében nem ugyanannak a fenoménnek a különböző értelmezésével van dolgunk a teológiában és a pszichológiában – sőt, még a filozófiában sem –, hanem radikálisan különböző fenoménről. A teológia »bűn«-ről beszél, amin *ontológiai* értékű egzisztencia-valóságot ért (ezt az ontológiai értéket fejezi ki a gyermekkereszttség), a pszichológia inkább *bűntudat*-ról, amelyen *szubjektív* lelkiállapotot ért. A teológiai értelemben vett »bűn« megszüntetése a *megváltás* révén történik; a pszichikai értelemben vett bűn-tudat gyógyítása pszichoanalízissel és pszichoterápiával.

Ha a bűnnel szembeni viszony különbözősége nem valamely azonos jelenség különböző értelmezésének eredménye, hanem két, önmagában különböző fenoménről van szó, akkor a vele szembeni viszony is különböző. A teológiai »bűn« nem kezelhető pszichoterápiával – mert nem azon a síkon helyezkedik el –, hanem vallási eszközökkel (például a bűnbánat szentségével). A teológia bűnfogalmának eredendőségét tehát az is igazolja, hogy nem csupán felfedezi a bűnt, majd átadja a pszichológiának *gyógyítás* végett, hanem *megváltás* végett saját maga „kezeli” a liturgiában és a misztikában. A pszichoterapeuta sohasem fogja látni a vallási értelemben vett bűnt, legfeljebb annak csak – többnyire kóros – pszichikai vetületét. *

A vallási értelemben vett bűn-tudat sem azonos a pszichikai *bűn-tudat*-tal. Ez utóbbi ugyanis káros és gyógyítandó, mert „betegség”, míg az előbbi – az üdvösség létező, konkrét rendjében! – a *hiteles létezés* *conditio sine qua nonja*, tartós, az ember önereje által elérhetetlen

megváltás szükségességére utaló egzisztencia-tapasztalat, amit a liturgia ezért (vagyis nem önmagában) így hív: „felix culpa”.²¹

Ha az embernek a minőséggel kapcsolatos érzéke megfogyatkozik, akkor eleve nem érzékeli a bűn teológiai valóságát; és megfordítva: aki nem tartja „valamiként” szem előtt a teológiai »bűnt«-t – azaz nem ügyel a kereszténység tanítására –, az a konkrét megjelenésében sem fogja észrevenni.

Bár a hagyomány állításai, mint mondtuk, a „létérzékelés perspektívái”, mindazonáltal nem perspektivikus igazságok, mert a „perspektivikus igazság” kifejezés egyrészt azt jelenti, hogy valami csak a megismerő alany bizonyos nézőpontjából válik láthatóvá, másrészt azt, hogy az ember mindig csupán részleges módon ismeri meg az igazságot; egy szóval: az emberi megismerés „kontingen-ciáját” jelöli. A hagyomány alapvető kijelentéseinek esetében nem perspektívába kényszerített, hanem *perspektívát alkotó* állításokról van szó. Ezek lényege nem a kognitív tartalom (amit kijelentenek), hanem jelentésük iránya (ami felé mutatnak), még pontosabban: az az észlelési dimenzió, amelyet létrehoznak, illetve megnyitnak, s amelyben észlelhetővé válnak bizonyos valóságok, amelyeket azután kognitív állításokkal lehet megragadni. Úgy is fogalmazhatunk, hogy ezeket az alapvető állításokat nem tény-megállapításoknak kell tekinteni, hanem állás-foglalásnak, ama mozdulatnak, amivel a szellem egy bizonyos tartásba-állásba helyezkedik, hogy azután feltérképezze és kognitív állításokba rendezze azt a látványt, ami ebből a tartásból mint objektív adottság feltárul.²²

Perspektíva és igazság összefüggése a vallási hagyomány esetében ugyanúgy igaz, mint a filozófia esetében. A különbség abban van, hogy mi hozza létre magát a perspektívát. A filozófia az emberhez

²¹ Vö. RAHNER, KARL: *Schuld und Schuldvergebung als Grenzgebiet zwischen Theologie und Psychotherapie*. In: Uő: *Schriften zur Theologie*. Band II. Benziger • Einsiedeln, 1958. 279-297. o.

²² Amennyiben ez utóbbi tevékenységet »tudomány«-nak nevezzük, úgy nyilvánvaló, hogy – egyrészt – a hagyománynak is megvan a maga „objektív”-rendszerző tudománya, miként – másrészt – a modern, „objektív” tudományt megelőzi egy szellemi állás-foglalás, amely maga nem tudományos vizsgálgatás eredménye, hanem előzetes, többnyire reflektálatlan feltétele.

kapcsolja a megismerés horizontját, úgy, hogy az ember megismerő kapacitását tekinti végsőnek; akár pozitív értelemben – mondván, hogy a metafizikai princípiumok ismerete a lét átfogó ismeretével azonos, amit nem haladhat meg semmi –, akár úgy, hogy az emberi megismerés érzék-függőségét hangsúlyozza, és az ebből fakadó bizonytalanságát észlelve, tagadja az ember empirikus létét meghaladó megismerés lehetőségét. Az első esetben eleve kizárja olyan ismeret lehetőségét, amely meghaladja az ember „természetes” megismerőképességét, a második esetben nem zárja ugyan ki egy »kinyilatkoztatás« elvi lehetőségét, de úgy véli, annak *mint* »kinyilatkoztatás«-nak az észlelése az ember számára gyakorlatilag lehetetlen. – Mármost a vallás önértelmezése szerint a perspektíva megalkotása nem az ember aktivitásának eredménye, nem az emberi szellem önmozgása, hanem *kinyilatkoztatás*. A kinyilatkoztatás ebben az összefüggésben azt jelenti, hogy egy, az embertől független és az ember létét alapvetően meghaladó hatalom, önmagát felmutatva, az ember számára felnyit egy olyan lét- és megismerési dimenziót, amely egyrészt e megmutatkozás terepe (lét-dimenzió), másrészt észlelésének tere (megismerés-dimenzió). A vallás igazság-perspektívája Isten által adott/feltárt dimenzió, amely meghaladja az ember perspektíva-alkotó képességét, azaz transzcendens. Ennek a dimenzióknak a megmutatkozása egyszersmind rámutat az emberi igazság-dimenzió kontingenciájára. A kinyilatkoztatás mint az Isten által felnyitott perspektíva a vallási hagyomány szerint az ember számára a legvégső, amelyet az ember a maga erejéből nem képes megalkotni vagy elővételezni, bár képes mozogni benne, ha egyszer feltárult. Így egyfelől határt szab az emberi metafizikának, másfelől viszont az embert kiszabadítja az empirizmusból – mindenesetre az emberi önértelmezés *kritikájaként* lép föl. Ezzel pedig megjelenik a kinyilatkoztatás és ész feszültsége, amely abból fakad, hogy mindkettő végsőnek és totalisnak tekinti önmagát. A filozófia ugyanis az értelem totalitásának igényét állítja, s azt tekintvén végső döntőbírónak, jogot formál arra, hogy maga ítéljen mindent, ami végsőnek mondja magát. Amennyiben a filozófiai megértés nem elégszik meg a kinyilatkoztatás által feltárt igazság-tér elfogadásával, hanem maradéktalan betöltésére tör, úgy az abszolút tudás formájában a „bűn” összefüggésébe kerül. Ezt a következőképpen lehet röviden megvilágítani.

Az etika megelőzi a tudományt, az érték megelőzi a tudást, hiszen a tudás maga is érték. Az érték-tudat nem a tudás gyarapodásához járul hozzá, hanem azt megelőzi és annak feltétele. A tudomány tehát nem értékmentes. Gyakorlati hasznosításának elveit a gyakorlatot szervező tényezőtől kapja, ez pedig az etika. Az önmaga alapjától, vagyis az etikától elszakadt, autonóm tudás, illetve az erre irányuló törekvés a *bűn*. Hogy ez bűn, azt maga a tudásszerzés nem látja, vagyis a tudomány nem tud a bűnről. Ezt csak egy, a tudástól különböző instancia jelentheti ki, az erkölcsi tudat, amely a tudástól független tudat, az értékek tudata. Ezt a hagyomány őrzi és közvetíti. Azért a hagyomány, mert a hagyomány tudásmódja az önmagát legitimáló tudásmód, és az értékek érvényességéhez ez kell, az ugyanis nem belátás kérdése, hanem előzetes horizonté. A hagyomány által továbbadott értékek nem belátás eredményei, hanem egy előzetes horizontot alkotnak, az előzetes lét-értékelést, amit nem a gyakorlat dolgoz igazolni, hiszen ez a horizont teszi egyáltalán lehetővé a gyakorlatot. Miféle gyakorlat igazolná a Tízparancsolatot? Érvényessége a priori, nem pedig a gyakorlat által igazolt.

A hagyomány igazságai tehát maguk alkotják a perspektívát, vagyis a hagyomány embere a konkrét paradigmát alkotó igazságokban lát mindent. A vallás hívő embere nem *Istent* látja, hanem *Istenben* lát, még csak nem is Istent látja mindenben, hanem *mindent Istenben* lát: „Őáltala, övele és őbenne...”. Martin Buber így fogalmaz: „Ha eltekintünk a világtól, ez nem segít Istenhez; ha a világra meredünk, az sem segít hozzá; de aki a világot benne szemléli, az ő jelenlétében él.”²³

Egy ún. „ateista” voltaképpen tisztábban, világosabban látja „Isten”-t mint filozófiailag vizsgálható objektumot, akinek létezését tagadja, mint a hívő, aki nem tudja világosan megfogalmazni, kicsoda Isten; s ha arra kéri, mondaná meg, mi hitének tartalma, ezt válaszolná: „minden...”. A hívő ugyanúgy viszonyul Istenhez, mint a filozófus a lét és megismerés végső princípiumaihoz: nem azokat látja, hanem azok erejében lát. Míg azonban a filozófustól elvárható, hogy igyekezzék szemügyre venni a látást vezérlő elveket is – hiszen ez a

²³ BUBER, MARTIN: *Én és Te*. (ford. Bíró Dániel) Európa • Bp., 1991., 94. o.

filozófus dolga –, addig ez a reflexió nem lényegi elem a hívő számára. Csak zavar esetén válik szükségessé, és az egzisztencia nem-hívő bizonytalanságának a jele. Ilyen értelemben a teológia is a concupiscentia következménye. Ahogyan igaza van Platónnak, hogy az istenek nem filozófálnak, ugyanúgy igaz, hogy Isten nem szorul rá teológiára.²⁴

III. A vallás igazsága és a filozófia

Mindezen funkciót a hagyomány akkor tudja ellátni, ha normatív erővel rendelkezik. Ámde honnan nyeri a normatív erőt? Pusztán egy közösség és történelmi fennállásának bizonyos ideig tartó kontinuitása adja a szavatosságot és a normatív érvényességet? Vagy van olyan elméletileg megállapítható elem, amelynek meg kell lennie minden efféle igényvel fellépő hagyományban? Az első esetben a történelem, azaz maga a folytatódó hagyomány döntene az érvényességről, a második esetben a „filozófia”. Az első esetben a hívő létezés továbbra is hermeneutikus inegzisztencia maradna, amely mindig csak az *istenhitét* és *-reményét* erősítheti, de sohasem az *istenismeretét* és még kevésbé tudását²⁵; a második esetben viszont a filo-

²⁴ Hogy a teológia a bűn következménye lenne, ez tagadhatatlanul merész állítás tűnik. A teológiával kapcsolatban legfőljebb azt szokás – jobbra szemérmesen – megjegyezni, hogy mint minden véges-emberi megismerés, a teológia is osztozik az emberi kogníció bizonytalanságában, töredezettségében. Tillich például így fogalmaz: „Az egyik legalapvetőbb keresztény igazság, amelyről magának a teológiának kell tanúságot tennie, az, hogy mint minden emberi tevékenység, maga a teológia is alá van vetve az ember egzisztenciális helyzetéből fakadó ellentmondásoknak.” Vö. TILICH, i.m., 59.o.

²⁵ ... ám annál inkább *istentudat*-át! Az Istenre vonatkozó *tudás* és az *istentudat* bonyolult különbségére ezúttal nincs mód kitérni. A különbség meglétére és lényegére rávilágít a következő, bárki által megfigyelhető jelenség: egy teológiai képzetlen „átlagos hívő” Istenről való tudása többnyire a naiv biblikus fundamentalizmusnak, a még naivabb természettudományos világmagyarázatnak és a naivitásban felülmúlhatatlan iskolás katekézisnek a köznap reflexió laza szálaival egyben tartott, az örök pogányság és a szívós babona színes elemeivel tarkított elegye – miközben az illető istentudata, azaz *erkölcsi bizonyossága* (röviden: *hite*) rendíthetetlenebb lehet, mint sok

zófia által felkínált szellemi archimédeszi pont segítségével ki lehetne törni a herméneutikus körből, és a hit bizonyossággá, mi több, abszolút tudássá válna. Az első a esetben a vallási igazság megértésének feltétele a *megtérés*, azaz a hagyomány létérzékelő mintájának követése; a másodikban a megértés feltétele az, hogy a filozófia *saját* előföltéveit lássa viszont a megértendő instanciában.

Kérdésünkkel egy jellegzetes apóriába ütköztünk, mivel két elmentés állítással van dolgunk, és nem rendelkezünk olyan felsőbb ismeretsíkkal, ahonnan rálátva, el tudnánk dönteni, hogy melyik állítás igaz. Ámde ez a kijelentés voltaképpen a herméneutikus létértelmezésnek ad igazat, tehát mégiscsak eldönteni látszik a kérdést. Ugyanakkor az imént a hagyományt meghatározott *perspektívához* hasonlítottuk, miáltal látszólag a mindennek fölébe kerekedni képes filozófia álláspontjára helyezkedtünk. Nos, mindez igaz, de hozzá kell tenni, hogy magát az aporetikus kérdést éppenséggel a filozófia tette fel; a hagyomány nyugodtan hömpölygött volna tovább, ha nem faggatják, tudja-e, miféle mederben folyik. Ha erre a filozófia azt feleli, hogy neki éppen az a dolga, hogy ilyen, a végső alapokat érintő kérdéseket tegyen fel, akkor lezárásképpen arra hívjuk fel a figyelmet, hogy a végső alapokra vonatkozó kérdések is csak a végső alapokon válaszolhatók meg, vagyis az aporia nem szüntethető meg.²⁶ Így hát, ha már egyszer a kérdés megfogalmazódott, nem tehetünk egyebet, mint azt, hogy – Lev Sesztov figyelmeztetésére ügyelve²⁷ – végiggondolva tudatosítjuk: a különböző léterületek különböző tudást tesznek lehetővé, és belátásunk szerint nincs átfogó, mindenre

képzett keresztényé, akik Istenre vonatkozó metafizikai tételekkel ékesített teológiai ismerettel dicsekedhetnek (és sokszor dicsekednek is...). Vö. PASCAL, *i.m.*: № 256.

²⁶ A herméneutikus filozófia éppen ennek az apóriának a tudata, s ennél fogva olyan filozófiai reflexió, amely a hagyomány igazság-igényét nem metafizikai rekonstrukciónak veti alá, hanem egy nem-metafizikai diskurzusban kifejti, illetve érvényesülni engedi.

²⁷ „Ha már a gondolat megjelent – tárd ki a kaput. Mert ha becsukod előtte a legális bejáratot, behatol erőszakkal, vagy... titokban mászik be...”. SESZTOV, LEV: *Az alapítatlan apoteózis*. Kísérlet az adogmatikus gondolkodásra. (ford. Haffner Rita) [»dianoia sorozat«] Jelenkor Kiadó • Pécs, 1997. 22. o.

érvényes elméleti pozíció. A történeti (vallási) hagyomány és a történelemfölötti (metafizikai) ész viszonyáról röviden a következőket mondhatjuk:

Az iménti alternatíva jellegzetesen a filozófia felől fogalmazódik meg; mégpedig nem a hagyomány saját filozófiája mint önreflexió és öntudat felől, hanem egy olyan szellemi tartás és képződmény perspektívájából, amely már kilépett-kikerült a hagyományból.

A filozófia és a hagyomány viszonya szerfölött bonyolult. A hagyomány – amennyiben az emberi lét közege és megnyilvánulása – nem nélkülözi az elméleti tudást, amelyet reflexióval ér el, és öntudat formájában birtokol. Az európai értelemben vett filozófia azonban már nem azonos a hagyománynak ezzel a belső és szerves funkciójával, hanem annak önállósodása és kiválása. Az eredetére tekintő és önmagát definiáló filozófia a kilépés folyamatát „emancipáció”-nak, eredményét pedig „felvilágosodás”-nak nevezi. Ezzel szemben a megismerés funkciójának önállósodását és kilépését a hagyományból, vagyis az autonóm-abszolút tudás kialakulását a Biblia a »bűnbeesés«-sel hozza kapcsolatba (1Móz 2,16.17).

Kétségtelen, hogy a tudásban van valami kísértő jelleg, mégpedig a gyarapítás és birtoklás, majd az általa lehetővé váló uralkodás kísértése. Amikor a reflexió valódi reflexióvá válik – vagyis már nem csupán a hagyomány anyagát őrzi, illetve lomhán szaporodó elemeit sápatag könyvtárosként rendezgeti –, akkor ráébred igazi erejére: maga is írhat könyveket, mégpedig magáról a hagyományról, azaz még csak nem is a hagyomány anyagának bővítéseként, hanem azon túllépve, egy másik tartományba lendülve, amely a hagyományt is átfogja, s amelynek maga is csupán töredékes megjelenítése. Ekkor jelenik meg a filozófia. Öntudata az *átlépés* tapasztalatából fakad, hiszen a felfedezett tartományt, a metafizikai entitások örök érvényességének honát kizárólag ez a reflexió látja. S mivel ez a tartomány átfogja a hagyományt is, e felsőbb régió ismerője az alacsonyabb bírájává lesz.

E filozófiai tudás és a vallási hagyomány viszonya konfliktusokkal terhes, mégpedig – ez utóbbi felől nézve – a metafizikaként meghonosodott autonóm tudás „türelmetlensége”, határtalan birtoklási vágya és lázadó öntudata miatt. A metafizikai tudás mindenre kiterjeszti illetékességi határait, az »egész«-re vonatkozik, és az időt ki-

kapcsolva – illetve jelentéshordozó dimenziójától megfosztva, azaz üres *χρῶνος*-szá semlegesítve – a princípiumok örök jelenébe sűrít mindent. Ezeknek ismeretében pedig tudása már nem kizárólag a múltra vonatkozóan bizonyos – amint az óvatos hagyomány állítja –, hanem a jövőre is, ami persze már nem igazi jövő, hiszen már nincs semmi „eljövendő”, mert már minden „itt van” a tudásban; semmiféle elvileg új nem lehetséges, legföljebb az örök törvények érvényességét igazoló konkrét példák végtelen sora.²⁸ Ezáltal szükségképpen konfliktusba kerül azzal az instanciával, amely egyébként készséggel elismeri a metafizika ragyogó teljesítményeit, de váltig állítja, hogy a valóságnak létezik olyan tartománya vagy aspektusa, amely metafizikailag megismerhetetlen, mert nem a birtokló tudás, hanem a befogadó, elfogadó, elismerő szabad tapasztalat tartománya. A hagyomány erre vonatkozó „tudása” a már megszerzett tapasztalatra érvényes, azt rendezi egységbe és dolgozza fel. Az így nyert tudás szavatossága azonban a múltra vonatkozik, a jövővel kapcsolatban a *remény* állapotára jogosít, aminek lényege a nyitottság. A vallás sajátos területe a szabad tapasztalat, a kinyilatkoztatás, amelynek területén nem lehet előre tudni semmit. Az az autonóm tudás, amely erre a területre is igényt tart, nem más, mint a »bűn«, aminek lényege az önmagába való bezáródás.

Gyarapodásuk tempójában és szerzett ismereteik legitimációjában is hasonló különbséget tapasztalunk. A hagyomány sajátos nagyvonalúsága abból fakad, hogy mindent, ami új, igyekszik magába építeni, szervessé tenni, s erre elvileg végtelenül sok ideje van: ha nem

²⁸ „A tisztán filozófiai hagyomány úgy tartja, hogy a filozófus elérhető 'eredményei', a végkövetkeztetésekben fölbukkanó gondolati tárgyak valamiképpen ... eleve megvannak, ott ragyognak a gondolkodó diszkurzív útjának végállomásaként, s a feladat az odavezető út, a módszer szigorú megtartása, a tévutak elkerülése. Az igazság nemcsak létezik, fennáll, de valamilyen, már azt megelőzően is, hogy a filozófus a tudás odavezető útjára rálépne, s akkor is megmarad annak, ami, ha az igazság kutatója végképp tévútra tévedne. [...] Filozófus az, aki a tudás szabályainak szigorú betartásával a tudás megállapítható hatókörén belül elvben minden igazságot ki tud szabadítani, napvilágra képes hozni.” TATÁR GYÖRGY: *Az öröklét gyűjtője*. Nietzsche és az örök visszatérés gondolata. Gondolat • Bp., 1989., 21-22. o.

tud valamit, azt nem hiányosságnak érzi, hanem a neki rendelt tapasztalati terület sajátosságával magyarázza: mivel szabad tapasztalatról van szó, mi sem természetesebb, hogy nem tudunk mindent a „természetfölöttiről”. Majd ha eljön az „ideje” – vagyis annak a tapasztalatnak, eseménynek, történésnek a *saját ideje* (καίρος) –, akkor megtudjuk... – A filozófia ezzel szemben türelmetlen, mert már a beérkezett tudás állapotából, a metafizikai elvek és ismeretek optikájából – sub specie aeternitatis – szemlél mindent. Ezáltal azonban, az átfogó tudás helyzetébe képzelvén magát, a hübrisz bűnébe esik. Csak a hagyomány lehet „szent”, a filozófia soha. Ennek oka magában a filozófiában rejlik.

Befejezésül e belső okról szólunk, amelynek következtében a filozófia alulmarad a vallás igazságigényével szemben, végül röviden jellemezzük azt a filozófiát, amely magában rejtí a vallási igazság elfogadását s ezáltal megértését.

IV. Megértés – és megtérés

A filozófia „bűnbeesése” akkor következik be, amikor a hagyomány nyitott, várakozó tudásállapotából kilépve az ember úgy véli, képes meghaladni a megismerés mint léttörténés kontingenciáját, fölébe kerelkedni mindenféle perspektívának, és magának a létnek a horizontjából szemlélni a létezését és a létezőket. Erre hivatott a *tudomány* örök érvényességének, időtlen valóság szemléletének „objektív” paradigmája.²⁹ A klasszikus metafizika lényege, hogy ez elvileg lehetséges.

A metafizika története azonban arról tanúskodik, hogy a kizárólag önmagára támaszkodó ráció a *dogmatizmus* és *szkepticizmus* polaritásának feszültségébe kerül. A dogmatizmus kitart a metafizikai megismerés objektivitása mellett, a szkepticizmus cáfolja, ámde nem lép ki a metafizika *állapotából*. A szokásos szkeptikus válasz ugyanis ki-

²⁹ Hogy valamely perspektíva szemlélője a maga perspektíváját „örök”-nek, „objektív”-nak és „egyedül érvényes”-nek tekinti, az úgyszólván a perspektíva mint perspektíva sajátosságából következik: ebből a fixációból fakadó immunitással szavatolja hosszabb távon a benne és általa szerzett ismeretek stabilitását, amit egyszersmind objektivitásnak tart – és igaza van, hiszen az ismeret a *nézőponthoz képest* valóban „objektív”...

mutatja a dogmatikus tételezés alaptalanságát, mondván, ez a filozófiai látásmód sem egyéb, mint egy a lehetséges perspektívák között; így hát minden megismerés perspektivikus, következésképpen nincs igazi, azaz „tárgyilagos” megismerés. Nyilvánvaló, hogy e szkeptikus válasz a legteljesebb módon osztozik az általa bírált pozíció *alapfeltevésében*, nevezetesen, hogy a megismerés lényege a tárgy egyszer s mindenkorra érvényes szellemi megragadása, voltaképpen a birtokló tudás beérkezett nyugalma. Mivel a szkeptikus szerint ez lehetetlen, ezért lemond a megismerésről és felfüggeszti az ítéletet. Nem hatol le a bíralt pozíció mélyére, hanem annak felszínén maradva foglal el egy másik álláspontot. A lemondása voltaképpen csalódottság és dac, amit az vált ki, hogy valami *szükségességről* kiderül: *lehetetlen*.

Miként lehet kiszabadulni ebből az állapotból? A kereszténység tanúsága szerint az emberi létezés esetében lehetetlen az önmegváltás. A szellemtörténet eddigi alakulását vizsgálva úgy látszik, az értelem sem képes a maga által előidézett belső hasadást megszüntetni.

A belső meghasonlástól szenvedő metafizikát Kantnak sem sikerült megmenteni, sőt a königsbergi filozófus a végsőkéig élezte az elmentmondást. Bár a klasszikus metafizikát bírálva úgy látja, okunk van szerényebbre fogni a metafizikai megismerésünk objektivitására vonatkozó elgondolásunkat, mégis a metafizikai tudást határok közé szorítva, voltaképpen maga is osztja a filozófia abszolút ismeretigényét, s ezáltal sui generis metafizikai álláspontot foglal el. Ha ugyanis a metafizika lendülete természetes, hiszen az emberi tudás nagyra törő igényéből mintegy „természetes hajlandóság”-ként következik, akkor hiába mondjuk, hogy a belőle feltáruuló látvány nem a lét abszolút térképe, hanem csupán „transzcendentális látszat”, végső soron mégiscsak az emberi értelem mondja meg, mi a látszat és mi a valóság. Ebből pedig logikusan következik, hogy a vallás is csupán a „puszta ész határain belül” fogadható el. Ez a példa is mutatja: az alapvetően befogadó, perceptív hagyományból kiszakadt autonóm filozófiai ész nem adhatja fel csorbítatlan autonómiáját, mert azzal önmagát semmisítené meg.

A filozófus mindaddig rászögeződik a dogmatizmus és szkepticizmus szükségességből és lehetetlenségből ácsolt keresztjére, amíg be nem látja, hogy amit szükségesnek, ámde lehetetlennek tartott, az

nem szükséges a tényleges *egzisztencia* számára, hanem csupán az ettől az élettől *elszakadt filozófia elméleti kényszere*. Egy ilyen filozófia aligha alkalmas a vallás igazságának megértésére, hiszen még a tudás önmaga okozta konfliktusát sem képes megoldani. Bár metafizikaként ugyanarra a „végső”-re irányul, mint a vallás, de a hittől eltérően – amely a végső valóság mint Isten tudó birtoklásáról való lemondásnak és a hagyomány igazságigényével szembeni engedelmességnek köszönheti egzisztencia-termő sikerét – e filozófia elől éppen gnosztikus tudásra irányuló akarata zárja el törekvése célját, belekényszerítván a dogmatizmus és szkepticizmus közötti ingadozás állapotába.

Fordulatra van szükség. Ebben talán éppen az lehet segítségére a filozófiának, amit immár néhány évszázada oly hevesen bírál, sőt, egy ideje már úgyszólván figyelemre se méltat: az ember kontingens, történelmi dimenzióban zajló, ám egyszersmind abszolút érvényességre töre létezéséhez illeszkedő nyitott, érzékeny beállítódásra, a *vallási létérzékelésre*. A vallás önreflexiója, a teológia által artikulált hittől azt tanulhatja meg a filozófia, hogy miként kell kitartani a *végtelenre* töre emberi megismerőképeség és a *véges* tudás feszültségének állapotában úgy, hogy elkerüli mind a premodernitás „*philosophia perennis*”-ének naiv objektivizmusát, mind a posztmodernitásnak a tárgyilagosság igényéről lemondó, kiábrándult relativizmusát, amelynek következménye az ész instrumentalizálódása. Az ember e köztes állapotát a teológia „*status viatoris*”-nak nevezi; a filozófia számára pedig abban a belátásban tudatosulhat, hogy az ember a „*lét pásztora*”; vagyis nem számkivetettje, de nem is szuverén birtokosa. – Ennek megértése a filozófia „*megtéréseivel*” lenne azonos.

Az öntörvényű filozófia által folytatott *valláskritika* korszaka után elérkezett a vallási létérzékelésből fakadó hiteles teológia által végzendő *filozófiakritika* korszaka. Ez nem visszavágás, hanem viszontszolgálat! Elvégre attól a teológiától jön, amely – valljuk meg – éppen az autonóm filozófia kíméletlen kritikájának köszönheti, hogy megszabadult túlzott tudásigényétől és kiszakadt a metafizika gyámkodásából. A teológia kritikája nem jár a filozófia önállóságának taga-

dásával, hiszen egymást kölcsönösen feltételezik, és egyikük megroppanása kihat a másikra.³⁰

Ez az „új” filozófia nem az ember biztonságigényét szolgálja – mert nem is a biztonságigény szüli –, hanem az embert folytonosan figyelmezteti történelmiségéből fakadó bizonytalanságára. Nem hagyja maga mögött gőgösen a kontingenciájában vergődő ember tényleges életvilágát, de azt sem engedi, hogy az ember alámerüljön a létezők tengerében, vagy hamis képzelgéssel kihazudja magát belőle. Komolyan véve a kontingencia szorosságát, ugyanakkor ébren tartja annak tudatát, hogy azért érezzük szorosnak, mert „valamiként tágasabb létre” vagyunk „szabva-rendelve”. Ezzel az embert előkészíti egy olyan, az értelmes remény látóterében mindig is várt szabadítóesemény észlelésére, amelynek bekövetkezése nem elővételezhető, hanem csak remélhető, és ott következik be, ahol az ember ténylegesen létezik: a változó történelemben.

Ez a filozófia nem azt mondja, némi keserűséggel, hogy „már csak egy Isten menthet meg minket”, hanem a vallás merész biztatását (meg)hallva, megkockáztatja: „lehet, hogy már meg vagyunk mentve...”

³⁰ Jóllehet ez az állítás manapság nem tartozik sem a teológia, sem a filozófia magától értődő toposzai közé – éppen az elmúlt, fölöttébb ellentmondásos szellemtörténeti korszak miatt –, ezúttal nincs mód sem érvekkel való alátámasztására, sem bővebb kifejtésére.

Isten és a »semmi«

*„Én is így próbálok csalás
nélkül szétnézni könnyedén.
Ezüstös fejszesuhanás
játsszik a nyárfa levelén.
A semmi ágán ül szívem,
kis teste hangtalan vacog,
köréje gyűlnek szelíden
s nézik, nézik a csillagok.”*

*József Attila:
Reménytelenül*



A költő által megfogalmazott létállapotot, a »semmi« fenyegetését, a létezés értelmességét megalapozó bizonyosság hiányát századunkban a filozófia is különösen éles fénybe állította. Arról a létállapotról van szó, amelyben az ember csak a kegyetlen szorongás próbatétele árán vívhatja ki szabadságát s így méltóságát. A francia *Sartre* ebből a lét abszurdítására következtet, a német *Heidegger* az ember léthez való viszonyának érzékenységre, veszélyeztetettségére figyelmeztet. Megoldásaik különböznek, de a diagnózis nagyjából azonos.¹ A plasztikus költői képet a filozófus fogalmi elemzése bontja elemeire.

¹ Ha figyelembe vesszük Sartre függését Heideggertől, akkor sincs okunk kételkedni abban – kivált irodalmi munkássága alapján –, hogy azonosképpen gondolkodott az ember mai helyzetéről, mint a német filozófus.

A »semmi« sötétlő árnyékát Heidegger *Mi a metafizika?* című előadásában vonja be a filozófiai diskurzusba. Itt egyebek között ilyen megállapításokat olvashatunk: „A jelenvaló annyit tesz: beletartottság a Semmibe.” – „A Semmi eredendő megnyilvánulása nélkül nincs Önmagalét és nincsen szabadság.” – „A jelenvalólétnak a rejtett szorongás alapján való beletartottsága a Semmibe a Semmi helytartójává teszi az embert.”²

Ezek a megfogalmazások úgyszólván a »semmi« apoteózisaként hatnak. Ám nemhogy tompítanak, hanem épp ellenkezőleg, a végső-kig fokozzák roppant fenyegetését. Ugyanakkor, különös ellentmondásként, úgy mutatják be, mint ami nagyon is termékeny: nemcsak a létezőre koncentráló tudomány egyik lehetőségi föltétele, de a szabadság kikerülhetetlen feladatát is rója az emberre. Ezt a maga módján teszi: a *szorongás* által.

I. Szabadság és a »semmi«

A *szorongás* attól különbözik a félelemtől, hogy nincs tárgya. A »szorongás« diffúz félelem, amelynek nem ad irányt, célt-értelmet valami tárgy, következhetséppen nem szüntethető meg a tárgy megismerésével vagy a tárgy teréből való kilépéssel. A szorongás esetén a tárgyi félelemmel szembeni minden stratégia – megismerés, menekülés, a viszony optimalizálása stb. – csődöt mond. A félelemmel ellentétben a szorongás nem valamire irányul, és nem valami okozza. Nem irányul semmire, és nem okozza semmi. Semmi oka – avagy: oka a »semmi«. Úgy is mondhatjuk: a »semmi«-re irányul, a »semmi« váltja ki. A szorongás „tárgya” a »semmi« – természetesen nem a hibásan kvázi-valamivé avatott »semmi«, hanem a semmivé válás, a megsemmisülés lehetőségének és veszélyének *tudata*. Ez nem holmi képzelt tényállás vagy „hamis” tudat, hanem valóságos tudat, ami azt is jelenti, hogy valóságformáló tudat. A »semmi«, bár nem dologszerűen valami, de nagyon is *valóságos*, amennyiben *tudata valóság-*

² *Mi a metafizika?* (ford. Vajda Mihály) In: HEIDEGGER, MARTIN: »...költőien lakozik az ember...« Válogatott írások. [»Athencum könyvek«] T-Twins / Pompeji • Bp., Szeged, 1994., 25-28. o.

formáló. Sem a költő, sem a filozófus nem képzelődik, hanem reális állapotot ír le, amelynek realitása éppen a »semmi« titokzatos irrealitásából, valóságos semmi-voltából következik. Ezt a »semmi«-t nem lehet legyőzni analitikus nyelvfilozófiai fogásokkal, mert támadási pontja mélyebben van, mint a nyelvi analízis területe és az általa körülírt világ.³

A »semmi« a szorongásban ad hírt magáról, és az ember szabadságára figyelmeztet: „A Semmi eredendő megnyilvánulása nélkül nincs Önmagalét és nincsen szabadság” idéztük Heideggert. A szabadság ugyanis – negatív formában – meghatározatlanságot jelent. A szabad létező nincs determinálva: nem köti meg, nem határozza meg semmi – avagy csak a »semmi« határozza meg.

Ha mármost a »semmi« húzódik a szabadság hátterében, és a »semmi« fakasztja a szorongást is, akkor előáll a szorongás és a szabadság összefüggése: a szorongás a szabadság felelőssége által okozott szorongás, amelyet éppen a szabadság mint meghatározatlanság, illetve mint a »semmi« általi meghatározottság vált ki. Ha a szabadság és a szorongás mögött a »semmi« rejlik, akkor a szabadságot és a szorongást nem is szünteti meg semmi, illetve csak a »semmi« szünteti meg, vagyis a megsemmisülés. A szabad létező, akinek szabadsága egyebek között a szorongás formájában válik megtapasztalhatóvá, nem térhet ki, nem menekülhet a szorongás elől, s nem szüntetheti meg, mert ez a szabadság előli kitérést jelentené, amelynek esetleges sikere mint a szabadság megszüntetése magának a létezőnek a megszüntetését eredményezné, vagyis a megsemmisülését – ez pedig a totális kudarccal azonos.

Ez a gondolatmenet meglehetősen sötét színbe vonja a szabadságot. Ha a »semmi« jelenti a szabadság egyik lényegi konstituensét, akkor a szabadság fölöttébb nyomasztóvá válik. Sartre nem is habozik kimondani a szigorú és fenyegető következtetést: szabadságra vagyunk ítélve!

³ „Mindig elfelejtünk az alapokig leásni. Nem rakjuk ki elég mélyre a kérdőjeleket” – figyelmeztet az analitikus nyelvfilozófia egyik megalapítója, Wittgenstein. Vö. *Észrevételek*. (ford. Kertész Imre) [»Kísértések«] Atlantisz • Bp., 1995., 92. o.

Ha igaza van Hegelnek abban, hogy a filozófia valamely kor öntudatának fogalmi kifejeződése, akkor Sartre és Heidegger fejtegetései igencsak tragikusnak mutatják korunkat. Eszerint az ember a »semmi« fenyegetettségében él. Állításaik, ha nem is jelenítik meg maradéktalanul korunk emberének bonyolult létállapotát, viszontagságos szellemi helyzetét és létérzékelését, mindenesetre lényegi igazságot fejeznek ki. Markáns gondolati vonásokkal a késő modernitás emberének *valódi léttapasztalatát* fogalmazzák meg: a bujkáló, mindenüvé beszivárgó »semmi« fenyegetését. Az újkor szikár realizmusának hagyományát követvén nem az ember lét-vágyát írják le, hanem tényleges létét, a realitásnak azt a táját, amelybe a jelen kor beleveti őt. Nem a szív, a lét lett istentelen, mondja Illyés Gyula. Ám a „szívről” a filozófusok nem beszélnek; a szív keserűségének a költő ad kifejezést.

Mit válaszolhat minderre az az ember, aki, bár maga is ebben a korban él – így hát nem mentes az imént megidézett tapasztalat terhetől, s őt is kísérti a »semmi« fenyegetése –, de mégis konok hittel és reményt meghaladó reménnyel *hinni akarja*, hogy nem ez a végső és nem is a teljes leírása az emberi létezés lehetőségének a modernitás horizontján. A kordiagnózist felmutató filozófusok állításai éppúgy cáfolhatatlanok, mint a költői tapasztalat. Életérzést nem lehet cáfolni, kivált ha a filozófiai megfogalmazás konzisztenciája önmagában is elégséges védelmet nyújt számára. Legföljebb egy másikat lehet felmutatni, amelyik szintén rendelkezik tapasztalati alappal, és ugyancsak többé-kevésbé konzisztens módon megfogalmazható. Bár ez utóbbi, a konzisztencia, kevésbé fontos, hiszen nem filozófiai diskurzusokban választódnak ki a lehetséges életstratégiák, hanem már tényleges egzisztenciális döntések keresnek megfelelő fogalmi kifejtést. Lényegi igazságuk abban rejlik, hogy teljes, totális világot alkotnak, az emberi létezés egy-egy lehetséges modelljét rajzolják meg.

A hiábavaló és a dolog lényegét eleve elvétő cáfolat helyett tehát egy másik világ *lehetőségét* kell felmutatni, amely nem ellentéte a »semmi« birodalmában alapítotttnak – ez téves naivitás lenne, mely mintegy „elbeszélne” a jelen kor valósága mellett –, s még kevésbé abból való menekülés, hiszen ez meg öncsalás lenne. E másik világnak a lakója nagyon is komolyan veszi a »semmi« fenyegetését, elvégre *kortárs* – vagyis abban a korban él, amelynek alapvető tapasztalata a

»semmi« terjeszkedő hatalma –, ezért maga is érzi roppant szorítását, de remél, s a reményben elővételez egy lehetséges, mindent, még a »semmi«-t is meghaladó *pozitivitást*. Ennek a föltétele a »semmi« tapasztalatának komolyan vétele. E másik világba nem a »semmi« kikerülésével jut az ember, hanem azon keresztül. E világhoz való eljutás *törvénye* ugyanis – a hiteles tanúk példája nyomán – kezdettől fogva nem az óvatos kikerülés, elkerülés, hanem az elszánt keresztülhaladás, áthaladás, sivatagi vándorlás és getszemáni magány. Ebben a világban a szabadság megőrzi súlyos, feladat-jellegét, de nem a »semmi«-vel néz farkasszemet értelmetlenül, hanem a »semmi« el-lentétére, az abszolút teljességre irányuló önmeghatározó mozgás lehetőségeként, a létezés értelmes kockázataként kínálkozik föl.

Ez a másik világ a keresztény hit által megalkotott világ, amelynek alapja és záróköve az »Isten«-nek nevezett őstitok. Nyilvánvaló, hogy ebben a világban egészen más a szerepe a »semmi«-nek, hiszen szorongató titkát meghaladja »Isten« félelmetes misztériuma.

II. Istenfélelem és szabadság

Deus sive nihil (1.)

Azt a pozíciót, amit a meghatározást kereső egzisztenciával szembeni üres »semmi« foglal el mint teljes negativitás és totális nemlét, a kereszténységben »Isten« tölti be. A »semmi« és »Isten« ilyenformán adódó helyzeti azonossága azonban nem rejtheti el a lényeges tartalmi különbséget, aminek nagyon is tudatában van a „deus sive nihil” toposzt alaposan kiaknázó keresztény misztika.

Mi történik a szorongással, és miként módosul a szabadság akkor, ha a »semmi« helyét Isten tölti be?

A vallás közegeiben a szorongás helyett a félelem játszik szerepet, amely a szorongással ellentétben nem negatív és iránytalan, hanem pozitív: Istenre irányul, tehát üdvös, sőt a Biblia szerint a „bölcse-ség”, azaz az isteni mindentudás és gondviselés (f)elismerésének kezdete (vö. Zsolt 111,10; Péld 1,7; 9,10; Sir 1,14 stb.). Ám ha a szabadságra éppen a szorongás utal, vajon akkor a formátlan szorongást félelemmé alakító kereszténységben nem alakul-e át a szabadság is? Miként tudja a kereszténység állítani az ember szabadságát? A »semmi«-vel szembeni szabadság nyilvánvaló, hiszen ebben az eset-

ben az ember teljesen meghatározatlan, a »semmi« nem nyújt meghatározást. Isten azonban nem a »semmi«, hanem Valaki. Hogyan lehetséges akkor a szabadság vele szemben – *coram deo*?

Isten és a »semmi« helyzeti azonosságából következik, hogy a külső meghatározást kereső szabad egzisztenciát Isten is visszaveti önmagára, amennyiben nem közli vele, hogy »ki« legyen mint *személy*, tehát nem szünteti meg, illetve nem veszi át szabadságát, továbbá – ennek ismeretelméleti aspektusaként – a »semmi«-hez hasonlóan Isten is maradandóan ismeretlen, nem ismerhető meg birtokló *tudás* formájában. Az ember nem alakíthat ki vele tárgyi ismeretre alapozott viszonyt, hogy a szabadságát legalább ebbe a viszonyba mintegy beleállítva feloldja. – Isten azonban nem a »semmi«. Ezért a további fejtegetésben át kell térni a *tartalmi* gondolkodásra, ami ebben az esetben azt jelenti, hogy be kell vonni a *kinyilatkoztatásból* nyert ismeretet is. Ennek alapján a következőket állítja a kereszténység:

Először is Isten, bár az embert mindegyre visszautalja önmagára⁴, s nem veszi át szabadságát, mindazonáltal a »semmi«-vel ellentétben *átveszi az elkészült-lezárt művet*, a »személy«-t. Ez az ítélet formájában történik. Csakhogy az istenítélet tétele újfent csorbítani látszik a szabadságot.

Mit ítél meg Isten, mire vonatkozik az ítélet? Nyilvánvaló, hogy az ítélethez az ítélő Istenen és az ítélet tárgyán, a szabadságban fogant konkrét személyen kívül kell még valami: a *mérték*. Továbbá az ítélet alanya csak akkor ítélhető meg értelmesen a minta szerint, ha nem az ítélethozatal pillanatában közlik vele az ítélet alapját – hiszen ekkor az eljárás merő önkény, nem pedig a felelős szabadság művének *megfeleltetése*. Az ítélet szükségképpen *törvényt* föltételez. Következésképpen az embernek már szabad önmegvalósítása „kezetén” ismernie kell az ítélet mértékét, az önmegvalósítás mintáját. Ez viszont nem csupán azt jelenti, hogy Istennek közölnie *kell* az emberrel az elvárt mintát, hanem azt is, hogy – látszólag – korlátozódik az ember szabadsága, hiszen ha *van* ítélet, akkor az embernek az Isten által rögzített mintához *kell* szabnia szabadságát.

⁴ Vö. *Megtérés és megértés* c. tanulmány, 101. o.

Kétségtelen, hogy a »coram deo« egzisztáló keresztény ember nem marad teljesen magára az Istennel szembeni viszonyban. Ez azonban nem jár azzal, hogy korlátozódik Isten és az ember szabadsága. Itt mutatkozik meg döntően a »semmi« és Isten *létmódjának* különbözősége: a »semmi«, legyen bármilyen szorongató, az ember *teremtőmánya*, Isten viszont, legyen bármilyen félelmetes, az ember *teremtője*. Továbbá: a »semmi«-vel szemben, bár az ember gondolati teremtménye, az ember mégsem szabad, a »semmi«-től nem nyer szabadságot. Ám Istennel szemben, bár Ő az ember valóságos teremtménye, az ember mégis szabad, Istentől szabadságot nyer.

E rejtélyes tényállás *lehetséges* – és nem általunk kikényszerített – megértése érdekében immár végérvényesen el kell hagynunk az Isten és a »semmi« helyzeti azonosságában mozgó strukturális gondolati építkezést, és át kell lépünk a tartalmi gondolkodás bonyolultabb és ellentmondásosabb területére, hogy a lehetőséghez képest megértsük: az ítéletben számon kért minta nem az emberi szabadság korlátja, hanem a teremtésben az ember megteremtése *ként* adott morális törvény, s mint ilyen a szabadság alapja avagy lehetőségi föltétele.

A tisztázandó kérdés tehát így hangzik: Mit jelent az, hogy az ember Isten teremtménye és mint ilyen szabad?

Teremtett szabadság?

A kereszténység azt tanítja, hogy Isten szabadon és szabadnak teremtette az embert. A teológia „transzcendens okság”-nak nevezi azt a teremtményi kauzalitást, amelynek eredményeképpen az ember egyrészt Isten teremtménye, vagyis Istentől *függő*, másrészt teljesen önálló, vagyis *szabad*, felelős lény. Szabadságának kitüntetett lényege, hogy éppen Istennel szemben érvényesül teljes mivoltában: az ember szabadon foglal állást Istennel kapcsolatban – ugyanakkor teremtménységéből következő függősége abban mutatkozik meg, hogy Istennel szembeni helyes viszonyának kialakításához szüksége van kegyelemre, azaz Isten aktív közreműködésére. Az ítélet ennek a szabadon kimondott-megélt emberi *igen*-nek vagy *nem*-nek a végső megpecsételése. Nyilvánvaló, hogy az ítéletet is a szabadság-függés dialektikus feszültsége jellemzi: az önmagát *szabadon* meghatározó egzisz-

tenciát *kívülről* éri, de mégsem idegen cselekvésként, hanem az egzisztencia végérvényességre irányuló törekvésének lezárásaként, olyan történésként, amire az egzisztencia éppen szabadsága folytán irányul, de teremtményi függősége miatt képtelen.

A kereszténység a »feltámadás«-ban és az »örök élet«-ben gondolja el a szabadság művének tényleges beteljesedését. Ez a *természetfölötti* történés emeli ki az embert abból a léthelyzetből, amelyben a szabadság mindig befejezetlen. Ha az ember szabadsága mindig befejezetlen maradna, akkor megszüntetné önmagát. Ha nem irányul semmire, akkor a szabadság értelmetlen, ha pedig elérhetetlen, amire irányul, akkor abszurd. Mivel az ember, csekély kivételtől – a szentektől – eltekintve, többnyire képtelen befejezni szabadsága művét, továbbá nem tudja eldönteni sem önmagával, sem másokkal kapcsolatban, hogy hol tart a szabad önmegvalósításban, illetve mire vitte a folyamat lezárulásának pillanatáig, vagyis a halálig, ezért logikus – éppen a szabadság logikája szerint – az ítéletről való keresztény tanítás. A halál utáni ítéletben mondatik ki, azaz válik az ember számára is világossá, mit és kit alakított magából, vagyis kicsoda ő valójában és végérvényesen. Az ítélet számol az emberi önmegvalósítás körülményekből adódó töredezettségével, vagyis azzal, hogy az ember nem képes maradéktalanul megvalósítani szabad döntéseit, ezért az ítélet tárgya nem a »külső«, a »halott«, hanem az »élő«, »belső« ember: az, akiről a földi bíró nem dönt – az égi viszont igen.

A transzcendens teremtmői okság fogalma nem nyújt betekintést a teremtés titkába, csupán azt hivatott tudatosítani a fogalmi elkülönítés révén, hogy Isten másként teremt, mint ahogyan az empirikus létezésben tapasztaljuk a kauzalitást. A teremtés a szabad önmeghatározásra képes létező *létének megalapítása*, vagyis annak az eredendő alapnak az átadása, amelyen egyáltalán kibontakozhat az Istentől különböző létező szuverén önmeghatározása. Isten létben részesíti az embert, de nem írja elő, hogy *ki*-ként létezzék, márpedig az ember számára ez a döntő.⁵ Mindazonáltal a transzcendens te-

⁵ „A függőség ... legelőször pusztán a következőket jelenti: a függésben lévő a tekintetben, hogy egyáltalában van, alapzatától függ, a tekintetben azonban, hogy mi-ként létezik, már nem. Ahhoz, hogy a fiú egyáltalán *legyen*, szükség van az atyára; ettől azonban a függőségben lévőnek, a fiúnak még egyáltalán nem kell *azzá* lennie, ami az *alapzata*, az atya.” HEIDEGGER,

remtői okság – okság, vagyis a kauzalitás filozófiai lényege szerint azt is tartalmazza, hogy az ember Isten teremtményeként „hasznoló” Istenhez.⁶

Maga a *létadás* mint alapítás egyszersmind *törvényadás*, mégpedig az *erkölcsi* törvények formájában, amelyek mindig a szabadság törvényei. Mivel ezek a törvények nem utólagosan járulnak hozzá az ember létehez, hanem létevel adóttak, ezért nem idegenek és nem a szabadság külső korlátai, hanem a szabad önmegvalósítás végső működési elvei.

Törvény és szabadság

Az erkölcsi törvényt nem úgy kell elképzelni, hogy Isten megteremti az embert a szellemi képességekkel és ezáltal szabadnak, majd pedig ez „után” törvényt szab számára, s ilyenformán *korlátozza* szabadságát, amennyiben az így adott törvény a „már” létező ember számára valami *külső*. Valójában az erkölcsi törvény *magával a léttel* adatik az ember számára. A teremtés mint létrehívás mindig egyúttal a működés szabályainak meghatározása, illetve azzal azonos. – Világosan fogalmazza meg ezt Kant, amikor az erkölcsi törvény eredetével kapcsolatban azt mondja, hogy az az értelem elemi ténye, vagyis nem valami külső, hanem a gyakorlatot vezérlő belső elv. A Biblia megfogalmazásában: Isten az ember szívébe írja a törvényt (Mtörv 30,11-14).

MARTIN: *Schelling értekezése az emberi szabadság lényegéről* (1809). [»Athencum könyvek«] (ford. Boros Gábor) T-Twins • Bp., 1993., 185. o. Vö. SCHELLING, F. W. J.: *Az emberi szabadság lényegéről*. (ford. Jaksa Margit, Zoltai Dénes) [»Athencum-könyvek«] T-Twins Kiadó • Bp., 1992., 43. o. Heidegger Schellinget kommentálja; a világos fogalmazás miatt idéztem őt.

⁶ „Ha Isten az ok, és maga Isten nem valamifajta gépezet és nem valamiféle mechanikus ok, hanem teremtmény élet, akkor az sem lehet pusztán gépezet, amit előidézik. Ha Isten mint alapzat *önmagát* nyilvánítja ki abban, amit megalapoz, akkor csakis *önönmagát* nyilváníthatja abban. A függésben lévőnek magának is szabadon cselekvő lénynak kell lennie, éppen azért, mert Istentől függ.” Uo.; vö. SCHELLING, i.m., 44. o.

Ilyenformán a törvény valójában a teremtés egyik mozzanata. A természetes erkölcsi törvény ténye az egyik természetes jele a létezés értelmességének. E törvény megléte a létadó ágens ama lényegi tulajdonosságára, „természetére” utal, amit a filozófia »értelmesség«-nek, a lét értelmességének, a vallási megfogalmazás »szeretet«-nek, Isten szeretetének mond. Ha a teremtés alapja az isteni szeretet, úgy az embernek adott isteni törvény ennek a szeretetnek különleges megnyilvánulása, amely éppen abban a szférában segíti az embert, ahol szabadsága a leginkább megvalósul: a moralitás területén.⁷

A szabadság tehát nem a törvény-nélküliség. Szabadság és törvény összetartoznak: a törvény a szabadságot teszi lehetővé. Ennek belátásában nincs különbség a filozófia és a teológia között. Az a létező rendelkezik a szabadság képességével, amelyik saját létének törvénye szerinti létezésre képes, és olyan mértékben szabad, amilyen mértékben saját létének törvénye, nem pedig idegen meghatározottság szerint cselekszik.

Ha a szabadság alapja Isten létközlő aktusa, azaz teremtése, végső soron tehát maga Isten, akkor a »semmi« az emberi értelem káprá-

⁷ „Az igazi szabadság nem szubjektív önkény – mondja Rudolf Bultmann –, hanem az engedelmisségben való szabadság. A szubjektív önkényből álló szabadság öncsalás, mert kiszolgáltatja az embert ösztöneinek úgy, hogy mindig azt teszi, amit abban a pillanatban vágya és szenvedélye parancsol. Ez az üres szabadság valójában függőség, mégpedig a pillanatnyi vágytól és szenvedélytől. Az igazi szabadság viszont pontosan a pillanat sugallatától való szabadságot jelenti. Ez a szabadság képes ellenállni a pillanatnyi sugallat hívásának és hatásának. Ez pedig csak akkor lehetséges, ha a cselekvést olyan indíték határozza meg, amely felette van a jelen pillanatnak. Azaz, ha egy törvény határozza meg a cselekvés motívumát. A szabadság egy olyan törvény iránti engedelmisség, amelyet az ember a saját létének törvényeként fogad el. Az ember saját létének törvénye csak olyan törvény lehet, amelynek eredete és alapja a transzcendens valóságban van. Nevezhetjük ezt a szellem törvényének, vagy keresztyén kifejezésmóddal Isten törvényének. [...] A törvény által megalapozott szabadság eszményét, ezt a szabad engedelmisséget vagy engedelmes szabadságot az antik görög filozófia éppen olyan jól ismerte, mint a kereszténység.” In: *Jézus Krisztus és a mitológia*. Az Újszövetség a bibliakritika fényében (ford. Takácsné Kovács-házi Zelma) Teológiai Irodalmi Egyesület • Bp., 1996., 40. o.

zata, de mivel hinnünk kell a költőnek, az idézett filozófusok elemzéseinek – és még inkább saját tapasztalatunknak –, nagyon is *valóságos* szorongást keltő káprázata. Márpedig ami ilyen mélyreható és valóságos tapasztalatot képes kelteni, annak valamiként nagyon is valóságosnak kell lenni. Vagy önmagában, vagy valami lényegi valóságnak az emberi tapasztalat számára nagyon *valóságos hiányaként*.

S csakugyan: a »semmi« a létnek éppen azon az ontológiai „helyén” áll, ahol a valóság alapját jelentő Isten, és az ember létezésének abban a kitüntetett „pillanatában” villan elő, amikor az ember Istennel küzd: *Deus sive nihil*. – Hogyan lehetséges ez?

Az egzisztencia mint szabadság és sors a »deus sive nihil« horizontjában

Az ember nem egyszerűen beleolvad létének alapjába, mint az állat vagy a növény, hanem *átveszi*, ezért mindig is elkülönül létének alapjától. Ezt az önmagát a léte alapjától való elkülönülésben újra és újra átvevő létezését hívjuk *egzisztenciának*. Az ember se nem olvad bele létének alapjába, mint a növény és az állat, se nem azonos vele, mint Isten, hanem *viszonyul* hozzá. Egyfelől nem úgy „van”, mint egy darab fa, s nem „vegetál”, mint a növény, de nem is merőben ösztönlényként „funkcionál”, mint az állat; másfelől viszont nem önmagától, önmaga által és önmagában „lényegül”, mint Isten. Az ember „egzisztál”: ebben az elkülönülésben, létének alapjával való pozitív (elfogadó) vagy negatív (elutasító) viszonyában létezik.

Az elkülönülés nem jelent elszakadást, hanem csupán különállást, amely az alapra vonatkozó döntés, következtésképpen a szabadság lehetőségi feltétele. Ha az alapban Istent ismeri fel mint létadó ágenst, mellette dönt és elfogadja, akkor átveszi. Ez nem azt jelenti, hogy birtokba veszi, vagy megnyugszik benne, hanem egy állandó döntéssorozat dinamikájának mozgásában feléje *törekszik*, és így *coram deo ad deum* egzisztál. A döntés tehát nem leállás az istenbirtoklás állapotában. Elsősorban nem azért, mert ilyen egyszeri, végérvényes döntésre az ember nem képes, hanem azért, mert az ember *egzisztál*: a léte alapjával való viszonyban létezik, s az alapot csak akkor éri el, ha megszűnik létezni, vagyis a halálban. Az alapra vonatkozó pozitív döntés tehát valójában újabb és újabb döntésekből álló

szakadatlan folyamat, az egzisztencia Isten felé tartó mozgása, amelynek külső lezárása a halál. Az eltérésekkel, megállásokkal, bizonytalanságokkal és visszalépésekkel tarkított, tagadásoktól sem mentes döntéssorozatnak nem a „látható” eredménye a döntő, hanem „láthatatlan”, teleologikus logosza, amely egyaránt vezérli az igeneket és a nemeket. Végso soron ugyanis ez a belso logika szabja meg a mozgás abszolút célját úgy, hogy a különböző irányváltások eredője mégiscsak Isten felé mutat. – Ha viszont az alapban nem Istent ismeri föl, akkor az alap »semmi«-nek mutatkozik. Ám az alapot ekkor is át kell vennie – mert eredendő elkülönültségben valóságos, azaz *szellemi* lényként egzisztál –, de a »semmi«-t nem lehet átvenni. Ekkor az alap-semmi úgy mutatkozik meg mint a végso pozitivitás hiánya, mint abszolút nemlét. Minthogy azonban – legalábbis az európai modellhez igazodó antropológia szerint – az ember a »van«-ra, az »érték«-re, az »igazság«-ra, egyszóval a Létre van hangolva, ezért a pozitivitásra tájolt szellem ösztönös-egészséges reakciójaként menekülő keresésbe fog. Azért menekül, hogy alapot találjon, de kereső menekülése, amit a »semmi« váltott ki, nem léphet *ki* abból a helyzetből, amelyben a »semmi« jelent meg, mert a »semmi« Isten „helyén” áll, és nincs más alap csak a »deus sive nihil«.

Eddig azt fejtegettük, hogy a »semmi« akkor keletkezik, amikor az ember elszakad szabadságának alapjától, amely egyben létének is az alapja. De ha a »semmi« azon az ontológiai helyen és abban a pillanatban tűnik fel, amely egyben Isten megnyilatkozásának a helye és ideje, akkor így vagy úgy, részese az itt és ekkor bekövetkező sorsdöntő eseménynek. A »semmi« megjelenése nem afféle véletlenszerű történés, ami némelyekkel megesik, másokat pedig szerencsésen elkerül. Nem a létezés malörje, de nem is Isten büntetése vagy gonosz hatalmak önkénye, hanem az ember *sorsának személyesen vezérelt fordulópontja* – amely kötelez.

Mire vonatkozik ez a bonyolult megfogalmazás, amelyben ellentmondás feszül a sorsszerűség és a személyesség között? Hogyan lehet személyesen vezérelt, vagyis szabad az, ami sorssal áll kapcsolatban? – Úgy, hogy az ember maga jelenti önmaga sorsát azáltal, hogy végso soron saját döntései-választásai formálják ki önnön valóságát, személyét. Amennyiben minden döntése az ő *személyes* döntése, annyiban szabad; amennyiben pedig minden döntés *meghatározó*,

vagyis tényleges létté válik, annyiban a döntések sorssá forrnak össze. A szabadság nem azt jelenti, hogy bármelyik pillanatban bármit lehet választani és bármit meg lehet tenni. A szabadság olyan döntésekben jelenik meg, amelyek egységes *egész-szé, én-né, személlyé* építik a döntések alanyát, aki egyszersmind a döntések tárgya is: a szabad önmeghatározások sor(s)ba rendeződnek, és egészet alkotnak. A „sors” kifejezés voltaképpen a szabad döntések értelmességét, logikus egymáshoz kapcsolódását, komolyságát, más megfogalmazásban a döntések ontológiai nyomatékát fejezi ki. Azok a döntések az igazán szabadok, amelyek sorsot építenek, azaz komolyan veszik önmagukat.

Ha az ilyen döntések (illetve lehetőségük) száma csekélynek mutatkozik, akkor ebből nem az következik, hogy a szabadság illúzió – hiszen szigorú értelemben az egzisztencia irányba állításához egyetlen döntés elegendő, amely megnyitja a sor(so)t –, hanem az a kényelmetlen kérdés, hogy az ember mennyire törekszik szabadságának megvalósítására és megőrzésére; vagy valójában terhesnek érezvén, eleve olyan stratégiákhoz menekül, amelyek arról biztosítják, hogy bár a szabadság eszméje szép és nemes, de az ún. józan értelem belátása szerint a jelen világ sanyarú körülményei közepette sajnos lehetetlen...

Mindez azonban nem cáfolata a szabadságnak, hanem csupán azt jelenti, hogy az ember nem képes teljesen uralni, mert szabad önmeghatározását nem tudja egyetlen döntésbe sűríteni, hanem csak folyamatos döntések révén töltheti be szabadságát, ez a döntéssorozat pedig roppant feladatot jelent. Ennek ismeretében érthetővé válik, miért menekül előle, vagy miért hagyja annyiban: ha a szabadság egyrészt önmagában is teher, mert a döntés mindig nehéz, eredménye pedig sors-alkotó, másrészt soha nem jut igazi eredményre és mindig bizonytalan, akkor érthető, hogy az ember igyekszik megszabadulni tőle, vagy fáradtan legyint rá. Ekkor válik a sors külsővé-idegenné, amihez az embernek, úgymond, semmi köze, de amit mégis viselnie kell. Erre a helyzetre vonatkozik Sartre kijelentése: szabadságra vagyunk ítelve.

Az ember szabad választásának sajátlagos tárgya *önmaga*, az a személy, aki lenni akar, annak az alapnak az elutasítása vagy elfogadása nyomán, aki/ami számára megmutatkozott: *deus sive nihil*.

Mivel ez a személy csak annyiban ismert és valóságos, amennyiben a döntés alanya, ám amennyiben majd csak a döntés nyomán válik újból és újból valóságossá, annyiban teljesen ismeretlen, ezért minden döntés egy végső soron ismeretlen végeredmény felé tart, amelyet azonban mégiscsak a döntés alanya választ ki és valósít meg mint önmagát, vagyis „sorszerű”: az ember egyszerre követi és megvalósítja önmagát. Ez a különleges öntételező mozgás az egzisztencia, amely szabad a tervezésben, de sors-szerű a megvalósításban.

A szabad önépítkezés logikai súlypontja a szabad alanyon *belül* van, azonos az alany cselekvő súlypontjával – következésképpen nem áll ellentétben az alany konkrét létezésének *külső* körülményeivel. A szabadságot nem a természeti törvények meghatározta empirikus külső, hanem az erkölcsi törvény uralta belső világban kell keresni, amelynek persze természetes törekvése és lényegi feladata, hogy külsővé váljék, mindazonáltal soha nem a gyakorlati siker valósága és mértéke dönt az *érvényességéről*. A külső körülmények fontosak, de nem többek, mint *körülmények*, vagyis nem magát a lényeget jelentik. Következésképpen az ember létezésének anyagi-társadalmi-történelmi körülményei, valamint a konkrét személy előzetes pszichikai adottságai nem a szabad önmeghatározás cáfolatai vagy korlátai, hanem a szabad döntések *anyagát* szolgáltatják, a »világ«-ot, ahol a szabad döntés a konkrét körülmények közepette megvalósul. A szabadság lényege a döntés képessége. Az ember esetében pedig a szabad döntéshez éppenséggel szükség van az egzisztenciára, amely dönt, az egzisztencia pedig nem valami világ-mentes, lebegő árnyék, hanem a »világ«-ban *valóságos alany*, akit meghatároz múltbeli végessége, öröklött világa, amelybe bele van vetve, és jövőbeni végessége, a halál, amelyet nem kerülhet el. Ezek nem a szabadság akadályai vagy ellentétei, hanem sajátlagos elemei vagy éppenséggel hordozói, melyek folytán a szabadság a *sors* alakját ölti.⁸

⁸ Heidegger kivált a halál előzetes tudását emeli ki mint a *sors*-ként megvalósuló szabadság konstituensét. A halál rávilágít az emberi létezésre mint sorsra, amennyiben az embert belehelyezi létezése/sorsa egyszerűségébe: „Minél tulajdonképpenibb módon határozza el magát a jelenvalólét, vagyis minél egyértelműbben a halál előlegzésének legsajátabb, kiténtetett lehető-

A személyes döntésekben megformálódó én nem azonos a külső, tapasztalati énnel. A tényleges létezésben ugyanis az ember nem tudja teljes egészében megvalósítani, azaz külsővé, láthatóvá tenni szabad döntéseiben kialakított önmagát. A szabadságot egyúttal mindig kíséri a kudarc, annak az ellenállásnak a tapasztalata, amely megnehezíti, olykor lehetetlenné teszi az ember önmegvalósítását. Ennek következtében az ember soha nem tudhatja, hányadán áll önmagával, hol tart önmaga sorsának építésében. Mivel nem tudja döntéseit maradéktalanul kihelyezni a valóságba, ezért nem tudja, hol is tart pontosan, avagy ki is ő a „valóságban”. Voltaképpen ez a töredezettség okozza a szabadság-tudat ingadozását és bizonytalan-ságát, ami sokszor a szabadság teljes tagadásához vezet.

A „sors” kifejezésnek van még egy lényeges jelentése, amely közelebb áll a klasszikus és köznapi értelmezéshez. Eszerint a sors *idegen döntés*. Eddig arról volt szó, hogy az ember szabadon átveszi vagy elfogadja a formálisan »deus sive nihil« kettős lehetőségében felkínálkozó alapot. Mindeztidáig az ember szabadságát és felelősségét taglaltuk. Mostani kijelentésünk azonban látszólag veszélybe sodorja a szabadság és az ember maga szabta sorsának érdekében kifejtett apológiánkat. Hiszen ha végül is Isten maga dönti el, hogy megmutatkozik-e vagy sem, akkor eleve meghatározza a reá mint alapra vonatkozó döntés kimenetelét. Vajon nem túl későn jön-e az ember bármiféle „szabad” önmeghatározása, amely az alappal szem-

ségből érti meg magát, annál egyértelműbb és annál kevésbé véletlenszerű lesz egzisztenciája lehetőségének választó megtalálása. [...] Csak a halálra nyitott szabadlét adja meg a jelenvalólét számára az abszolút célt, és taszítja bele az egzisztenciát végességébe. Az egzisztencia megragadott végessége kiszakad a beletörődés, könnyedénvétél, meghunyászkodás felkínálkozó legközelebbi lehetőségeinek végtelen sokféleségéből, és a jelenvalólétet sorsa egyszerűségébe helyezi. Sorsnak nevezzük a jelenvalólétnek a tulajdonképeni elhatározottságban rejlő eredendő történést, amelyben a jelenvalólét – nyitottan a halálra – egy öröklött, de egyszersmind választott lehetőségben önmagára hagyatkozik.” – hangzik Heidegger megfogalmazása. In: HEIDEGGER, MARTIN: *Lét és idő*. (ford. Vajda Mihály, Angyalosi Gergely, Bacsó Béla, Kardos András, Orosz István) [»Gondolkodók«] Gondolat • Bp., 1989., 616. o.

beni döntéshez igazodik? – Nos, ehhez a szabadsághoz és felelősséghez hozzátartozik az is, hogy *azt* az alapot kell átvennie, amely megmutatkozott: ha Istenként nyilvánult meg számára, akkor *mint* Istent, ha a »semmi«-ként, akkor *mint* »semmi«-t. Az ember szabadságát nem csorbítja, hogy az alap a maga szabadsága szerint mutatkozik meg számára, hanem éppen ellenkezőleg: így lesz méltó – mert szabad – partnere a szabadságnak.

Ha valahol, akkor itt abszolút mértékben kötelező az őszinteség. Hazudni nem szabad. Ha valaki a »semmi« szorongását szenved, ne kiáltsa remegve és gyáván »Isten«-nek a »semmi«-t, hanem kiáltson Isten után, hogy jelenjék meg neki, hogy törje meg a »semmi« szorongatását, vagy imádkozzék éppen a szorongás imájával: legalább az adassék meg számára, hogy a »semmi« ne abszolút üres hely, hanem Isten elmaradt megmutatkozásának, a tőle magát megvonó Isten megnyilatkozásának megszentelt helye legyen. Kikövetelni az epifániát – szentségtörés. Istent hazudni a semmibe – gyávaság.

Deus sive nihil.

Ha valaki úgy véli, sokkal könnyebb elfogadni Istent, mint a »semmi«-t, ezért méltánytalanul hátrányosabb helyzetben van az, akinek a számára az alap úgy jelenik meg mint »semmi« és nem úgy mint Isten, annak még nem volt sem valódi Isten-, sem valódi »semmi«-tapasztalata. Az ismert tanúk beszámolóí szerint Istennel éppúgy meg kell küzdeni, mint a »semmi«-vel. Isten bejelentkezése nem tárgyi adottság, hanem mindig is az emberi szabadság és hit próbatétele. A kinyilatkoztatásban megmutatkozó Isten melletti döntés nyomán nem a délszaki létezés napsütötte tájaira repül egyszeriben az ember, hanem egzisztenciájának egy sajátos és szigorú logika szerinti megvalósítása mellett kötelezi el magát: Krisztus követésébe kezd, aminek várható fejleményeiről elégséges és kijózanító beszámolót tartalmaznak az evangéliumok. – Mindenesetre mi most a szabad és felelős emberi döntés perspektívájából nézzük a dolgot. Innen nézve pedig »deus sive nihil« a döntés tárgya, s az ember szabadsága abban áll, hogy az alapot, bárminek mutatkozzék is, átveszi *vagy* nem. Ha szabadon Istennek mutatkozik, akkor az ember *Istennel* szemben dönt szabadon: elfogadja vagy elutasítja. Ha az alap szabadon a »semmi«-nek mutatkozik, akkor az ember az ilyenképpen megnyilvánuló alappal szemben dönt szabadon: elfogadja »semmi«-nek,

vagy elutasítja mint »semmi«-t, és Isten keresésére indul, ami azt jelenti, hogy várakozik: a »semmi« helyén a »semmi« helyett nyilatkozzék meg Isten. Az alapnak előírni, hogy miként mutatkozzék meg, nem csupán lényegének filozófiai félreismerése (avagy teológiaiailag a predestináció, illetve reprobáció tanításának tagadása), hanem valójában az emberi szabadság megkérdőjelezése is.⁹

A »semmi« megjelenési formái

Eddig azt a lehetőséget tárgyaltuk, amikor a »semmi« azáltal keletkezik, hogy Isten visszatartja magát, ami szabadsága folytán jogában áll. Ebben az esetben az ember nem tudja pozitív módon meghatározni viszonyát létének alapjával, hiszen a »semmi«-nek mutatkozó alap minden pozitív viszonyt visszavet. Hogy az ember ezt a visszavetítést mégiscsak Isten rejtezkedésének tudja-e be, avagy csak ugyan a »semmi« sajátlagos működésének, az egy további, úgyszólván másodlagos döntés eredménye, amely kinek-kinek a saját titka és sorsa. Az első esetben a »semmi« negatív istentapasztalatba fordul, s mint ilyen, a tényleges epifániára való várakozásként voltaképpen elfogadó, pozitív döntéssé válik, amely az aktív remény alapja. A második esetben az emberi egzisztencia végső alapjaként értelmeződik, amelyet az ember az abszurd léttel szembeni lázadás formájában vesz tudomásul, és a megvetés gesztusával elutasítva győz le (Camus, Sartre).

⁹ A legtöbb ún. vallásos ember persze nem ebben a drámai feszültségben él, hanem a „normális hitélet” vasárnapi istentiszteletekkel szegélyezett óvatos bódulatában, ösztönösen riadozva mindentől, ami a drámai döntés sivatagi helyzetébe űzné – ráadásul nap mint nap, de legalábbis vasárnapról vasárnapra, a *credo* elmondásakor. Az ún. jámbor hívek nagy része minden bizonnyal ugyanúgy megkövezné, elüldözné a helyzetet kiélező prófétákat, mint tették elődei. A prófétákat megölik vagy keresztre feszítik, mert az élet nem tűri a végzetes amplitúdókat, és nehézkedésének engedve biztonságos megnyugvást keres.

A bűn »semmi«-je

A »semmi« nem csupán az önmagát visszatartó Isten megmutatkozási helyén keletkező hiány, hanem egyszersmind az emberi szabadság meghatározatlansága, amely Isten esetleges megmutatkozásának is kísérője akkor, amikor az ember az isteni megnyilatkozást – bármilyen oknál fogva – elutasítja. Mivel Isten epifániája szabad megnyilatkozás,¹⁰ amely szabad elfogadásra tart igényt, ezért az embernek mindig lehetősége van Isten elutasításra. Az elutasítás következtében »semmi« keletkezik, de ez a »semmi« különbözik az isteni megnyilatkozás hiányaként jelentkező »semmi«-től. Ez ugyanis a tagadás (teológiaiilag: a bűn) »semmi«-je.

A kereszténység felől nézve a »semmi« voltaképpen az emberi bűn nyomán elindult mozgásnak magában a mozgásban tételeződő iránya. A bűn mozgása a »semmi« felé tart. A maga teremtette »semmi« kapcsán megmutatkozik, hogy miként torzul el az önmagába záródó ember teremtő képessége, és mit képes teremteni a kizárólag önmagára támaszkodó emberi gondolat: a »semmi«-t, a nemlét teljességét.

A menekülés »semmi«-je

Van azután a »semmi«-nek egy további formája, amely akkor jelentkezik, amikor az ember elutasítja szabadsága alapjaként Istent, de elutasítja az abszurditás szükségszerű vállalásával járó végső »semmi«-t is, s mindezek helyett más, mint véli, az Isten által engedélyezettnél *nagyobb*, az abszurd »semmi« által megalapozottnál viszont *értelmesebb* szabadságot szavatoló alapot keres. De nem találhat mást, mint ismét csak „deus sive nihil”-t.

A »semmi« mint nem-létező az emberi tudat negatív alkotása, a szabadság elől menekülő egzisztencia sötét és fenyegető káprázata; a szabadság negatív vetülete. Nem szükségképpen velejárója, hanem akkor lép fel, amikor a szabadságra rendelt létező, menekülve szabadságának terhe elől, külső, objektív meghatározókat keres, létezésének *önmozgását* valami tőle független szilárd alaphoz igyekszik

¹⁰ Vö. az epifánia természetének tárgyalása *Az ember a földön jár – de az ég alatt* c. írás II. részében. (14. o.)

rögzíteni. Ekkor jelenik meg a »semmi« mint *nemlét*, a keresett szilárd alap *hiánya*: annak szorongató felismerése, hogy ilyen alap *nincs*. Ezért mondhatjuk, hogy a keresett alap: „a” »semmi«-nek bizonyul. Az alapot kereső egzisztenciát ez a »semmi« veti vissza önmagára. Mindazonáltal a »semmi« az emberi tudat lényegi alkotása, amely különös módon, *ismerettel* ajándékozza meg az embert. Az alapot kereső és a »semmi«-be ütköző mozgás, valamint a nyomában fellépő szorongás a »semmi«-vel *szemben* nem hiábavaló, hanem alkalom a szabadság tudatosulására, az egzisztencia átvételére, a személyes felelősség vállalására.

Isten az emberi szabadság *konstitutív végpontja*: konstitutív, amennyiben az isteni teremtes teszi lehetővé a szabadság mozgását, és végpontja, amennyiben az emberi szabadság dinamikájának célja a teljességet jelentő Istennel szembeni állásfoglalás. Ezzel szemben az elutasítás *nem*-je nyomán keletkező »semmi« nem konstitutív mozanata a szabadságnak, hanem az alapot kereső szabadság önmozgása által *konstituált tagadása*, a szabadság meghatározást kereső mozgásának állandó „visszaverődése”. Ez a »semmi« akkor „keletkezik”, amikor az ember menekül szabadsága elől, s azonos a külső meghatározást és kapaszkodót kereső szabadság kudarcával.

Mivel ez a »semmi« e tájékozódási pontot kereső mozgásnak a dinamikájával és elszántságával egyenes arányban rajzolódik ki és tornyosul az ember elé, ezért soha nem lehet elérni, azaz mint hiányt megszüntetni. Következésképpen a szabadság megalapozását kereső, a „deus sive nihil” alternatívája elől *menekülő* mozgását nem állíthatja le külső célba érkezés. A mozgás vagy végtelenül halad tovább, vagy magának a menekülőnek a döntése alapján áll le. Amennyiben ez a leállás nem csupán kifulladás és tétova megpihenés, hanem a menekülés hiábavalóságának *belátása*, annyiban egyszersmind valódi célba érkezés: az ember (vissza)elérkezése – önnön magához. Ebből is látszik, hogy ez a »semmi« nem külső, ahova nem lehet elérkezni, mert végtelenül messze van, hanem *belőlünk vetül ki* – önmagunkhoz viszont elérkezhetünk. Mivel e mozgás kiváltója maga az egzisztencia, ezért mondjuk, hogy voltaképpen az ember – menekülő – önmozgása „konstituálja” ezt a »semmi«-t. A »semmi«-vel kapcsolatban jelentkező végtelenség nem a »semmi« saját végtelensége – hiszen nem önálló entitás –, hanem az emberi szabadság belső végte-

lensége. Míg a »semmi« végtelensége elutasító negativitás, addig Istené *aszimptotikus pozitivitás*: végtelenségének a *coram deo* létező ember számára nem az a lényege, hogy soha nem érhető el (bár ez igaz), hanem az, hogy végtelenül *megközelíthető*, miközben megőrzi végtelen távolságát.

III. A keresztény hit és a »semmi«

A kereszténység fogalmi kifejtése éppúgy nem nélkülözheti a »semmi« fogalmát, miként – ahogy Heidegger rámutatott – a létezőt kutató tudomány is a »semmi«-t hívja segítségül lényegének megfogalmazása végett¹¹. Ám a »semmit« mégsem tekinti önmagában tárgyalandó toposznak, mert a létezés abszolút pozitivitását valló kereszténység csak kontrasztforgalomként, illetve az Istent elutasító döntés nyomában keletkező nemlétként, a bűn »semmi«-jeként tárgyalja. Következésképpen nem tud negatív szorongásról, hanem csak pozitív istenfélelemről.

Creatio ex nihilo

A „semmiből való teremtés” teologumenonja nem kvázi-valamiként gondolja el a »semmi«-t – amolyan formátlan anyagként, mint a görög kozmogóniában a „próté hülé” –, hanem csak azt jelenti, hogy a világnak nincs önálló léte, és mint teremtmény függőségben van. A „kezdeti semmi” kontrasztfogalomként a teremtés hiánytalan és totális jellegére utal, valamint azt fejezi ki, hogy a világ nem Isten kiáradása, nem emanáció, hiszen nem Istenből, hanem a „semmiből” teremtetett, következésképpen Istentől teljesen különböző. A világnak nem az anyaga, hanem létének *ténylegessége*, azaz aktualitása utal Istenre. Így a »semmi« fogalma a kereszténységben úgyszólván megszeli, mert nem valami fenyegető hatalom, amely az embert visszaveti önmagára, hanem Istenre mutat, aki félelmetes ugyan, de nem a megsemmisítés képességében, hanem a teremtés erejében

¹¹ „A tudomány semmit sem akar tudni a Semmiről. De ugyanilyen biztos ez is: ott, ahol a tudomány kísérletet tesz rá, hogy megfogalmazza a maga lényegét, a Semmit hívja segítségül. Azt veszi igénybe, amit elvet.” (i.m., 16. o.)

mutatkozik annak. A teremtés ugyanis *abszolút* ajándék: nem a létezőt részesíti valamiben, amivel az addig nem rendelkezett, hanem magát a létet adja, azaz önmagával ajándékozza meg a létezőt.

»Semmi« és istenfélelem

A keresztény felfogásban az ember Isten-kereső, mégpedig azért, mert Isten maga keresi az embert: megszólítja, keresésre ösztönzi és az ember kereső mozgását mindegyre fenntartja: „Te ébreszted föl bennünk magasztalásod örömét, mert magadért teremtetted bennünket, és nyugtalan a szívünk, míg meg nem nyugszik benned” – mondja Ágoston (Vallomások I,1.)¹² Nem a nyomtalan, s épp ezért oly szorongató »semmi«, hanem a *félelmetes* deus absconditus módjára: jeleket, nyomokat hagy, kinyilatkoztatást ad – mindazonáltal megmarad Istennek, azaz ismeretlennek, aki mindig félelmet kelt. Míg a menekülő szabadság a szorongás által válik reménytelenül tudatossá; addig a keresztény szabadság az *istenfélelemben* tudatosul reménnyé. Amiként a menekülő szabadságot a szorongás és a »semmi« tartja mozgásban, úgy a hívő ember szabadságát az istenfélelem edzi. Míg a modern bölcselő a szorongásban látja az egzisztencia szabadságának végzetes kikerülhetetlenségét, addig a keresztény ember az ítélet keltette üdvös istenfélelemben tapasztalja meg felelős szabadságának komolyságát.

Ha ez igaz, akkor fel kell figyelnünk egy különös jelenségre, amelynek lényege a félelem kiiktatása a hit területéről. A legújabb kori szekularizáció körülményei között a keresztény igehirdetés toposzai közül jelentős mértékben kiszorult az ítélkező Isten képe s ezzel a félelem témája is. Ennek az a következménye, hogy észrevétlenül megfogyatkozik a keresztény hit belső *fegyelmező* ereje. A megbocsátó Atya túlarajzolt képe rejtett módon a modern ember fogyasztói vágyait elégíti ki, és – elaltatván a kitartó felelősség szívós éberségét – egy hamis transzcendencia vallási biztonságába ringatja, hacsak nem kerül mellé az igehirdetésben az ítélkező Isten témája. A szorongás létállapotában szenvedő modern emberhez fordul, „félelmet

¹² E témáról lásd *Az ember a földön jár – de az ég alatt* c. írás IV. részét (26. o.)

nem ismerő” prédikáció szándéka ellenére meglopja hallgatóját, mert elaltatja benne a szabadság kockázatának a tudatát, miáltal veszélyezteti üdvösségét. A Biblia Ura a létezés egyszerűségének felelősségteljes komolyságát megtapasztalt felnőtt ember Istene; a kánai mennyegző örömeinek titokzatos szerzője és a Golgota szenvedésének hallgatag részese. A feltámadás hittapasztalatából kibomló keresztény igehirdetés igazságának két pillére van: a gondviselés és az ítélet. Ezek olyannyira a szabadság pillérei, hogy még tényleges tartóképeségük sem független attól, hogy az ember szabadon elfogadja-e őket élete alappilléreinek/ vagy másképpen törekszik áthidalni a létezés szakadékát.

A kereszténység félelemmé transzformálja a szorongást, de amennyiben hűséges akar maradni prófétai hagyományához, soha nem szüntetheti meg a félelmet. A hiteles istenfélelem a szabadság öntudatosodásának ösztökélője. Az ítélet nem törli el az ember önmeghatározásának szabadságát, hanem úgy rendezi át az egzisztencia terét, hogy szabadsága nem az anonim, negatív »semmi«-vel, hanem az önközlő, pozitivitást rejtő, végtelen hatalommal szemben, coram deo valósul meg. A keresztény ember számára nem a szorongás, hanem a bibliai istenfélelem a felelős szabadság fegyelmező nevelője.

A kereszténység aszimptotikus mozgás, állandó és szívós küzdelem, de nem a »semmi«-vel, amely küzdelemnek még kimenetele sincs, hanem, Jákob módjára, Istennel. Erről a küzdelemről nem azt állítja, hogy biztos győzelemmel fog véget érni, hanem azt, hogy egyszer biztosan *véget* fog érni, és van remény a győzelemre: nem Isten ellenében, legyőzve Istent mint a »semmi«-t, azaz hősieken vállalva a »semmi«-vel szembeni lét abszurd magányosságát vagy éppen felolvadva a »semmi«-ben, hanem *önmagára* találva Istenben.

A keresztény istentapasztalat lehetősége
a »semmi« uralta horizontban

Deus sive nihil (2.)

A keresztény horizontban csak Isten *van*, és ő fakaszt szabadságot, a »semmi« *nincs*. A Sartre- és Heidegger-féle »semmi« azonban, noha

másik világot alapít, amely egy másfajta létezés feltételez, nem idegen a kereszténységtől, hanem mindenkori előzménye és elválaszthatatlan kísér(t)ője, az Isten nélküli avagy az Istentől távoli létezés dimenziója. E létezésben megtapasztalt hiány súlyosságát aligha lehetne pontosabban kifejezni, mint a »semmi« ontologizálásával. Így értendő Sartre megfogalmazása: „Az ember az a lét, aki által a semmi betör a világba”¹³, és így pontos Heidegger diagnózisa: „Az ittlétnek a rejtett szorongás alapján való beletartottsága a Semmibe a Semmi helytartójává teszi az embert.”

Mindazonáltal Heidegger gondolatmenete, helyesen értve¹⁴, előkészítésként szolgálhat a keresztény egzisztencia ünnepi, megszentelő pillanatához, az epifánia eseményéhez:

„A szorongás belénk fojtja a szót. Minthogy az egészében létező elsiklik, és így éppen a Semmi tolakszik felénk, ezt látván minden ‘van’-mondás hallgat. Hogy a szorongás otthontalanságában az üres csendet gyakran éppen megdöglőn beszédrel próbáljuk megtörni, az csak annak a bizonyítéka, hogy a Semmi van jelen. Azt, hogy a szorongás a Semmit leplezi le, az ember közvetlenül azután erősíti meg, hogy a szorongás elmúlt. A tekintetnek abban a világosságában, melyet a friss emlék hordoz, azt kell mondanunk: amitől és amiért szorongtunk, ‘tulajdonképpen’ semmi (sem) volt. Valóban: maga a Semmi – mint olyan – volt jelen.”¹⁵

¹³ „L’homme est l’être par qui le néant vient au monde” – *L’Être et le néant*, Paris, 1943, 60. o.

¹⁴ Az a megállapítás, hogy „Az ittlétnek a rejtett szorongás alapján való beletartottsága a Semmibe az egészében vett létező meghaladása: a transzcendencia.” (29) Ha ezt úgy értelmezzük, hogy az emberi létezésnek a semmibe való beletartottsága voltaképpen az ember lényegi metafizikai nyitottsága, úgy az idézett heideggeri megfogalmazás végső kicsengése összhangban van a hagyományos fundamentális teológia emberképével, amely szerint az embert éppen a világot meghaladó nyitottsága teszi érzékennyé a kinyilatkoztatás észlelésére.

¹⁵ I.m., 22-23. o.

Nos, a keresztény egzisztencia egy másik *esemény* eredménye: akkor *születik meg*, ha a Heidegger által leírt helyzetben nem a »semmi« to-lakszik felénk, úgy, hogy minden „van-mondás”-t elhallgattat, ha-nem a »semmi« tökéletes ellentéte, *Isten* lép közel, s e mélységes csöndben kimondja az első személyes *van*-t, amely így hangzik: „Va-gyok...”. Amíg ez nem következik be, addig a »semmi« szorításában vergődik az ember, és nem menekülhet előle, mert ez az ember ter-mészletes, mindenestre korszakos állapota, amit a filozófusnak kell feltárnia. Ha *természletes és korszakos*, akkor ki kell tartania benne, mert az ember részéről ez a kitartás és éber várakozás teremti meg az esetleg, de nem szükségképpen bekövetkező kinyilatkoztatás-ese-mény terét. Ezt a „semmi aszkézisével” építi az ember nap mint nap úgy, hogy nem fut el, nem menekül bálványokhoz: nem akarja „meggondolatlan beszéddel megtörni a csöndet”. Ezt addig teszi, míg be nem következik a szabad epifánia mint *szabadulás és ítélet*.

A hithez sok út vezet, melyeket a személyes sors alakította egyéni eltéréseken túl korszakos különbségek jellemeznek. Ma, az „Istenfo-gyatkozás” (Martin Buber) idején a »semmi« megpróbáltatásán ke-resztül vezet az út. A ma emberét megszólítani akaró keresztény ígéhirdetés nem ragaszkodhat a jelen emberi valósága iránti érzé-ketlenségből egy olyan, immár *elmúlt* kor ideáljához, amelynek em-bere elsőként és állandóan a létezés értéktelítettségét, végtelen pozi-tivitását és a létezők jelentésgazdag és beszédes világát tapasztalta meg, mert ama kor kultúrája szelíd, de kicselezhetetlen pedagógiával észrevétlenül a pozitivitás észlelésére hangolta. Ha az ember napjait a mindenség Urát megszólító ima kozmoszt átfogó beszéde keretezi, akkor hihetetlen szívósággal alakul ki benne a pozitivitásra hangolt szimbolikus létérzékelés, amely úgyszólván a priori védelmet nyújt számára a »semmi« veszélyével szemben.¹⁶

¹⁶ Ennek nem lehet azt ellene vetni, hogy „illúzió” vagy „tévedés”. A mo-dern ember mélyen szkeptikus létérzékelése eleve nem is látja azt, amit a középkor kultúrájának embere eredendően, szinte öntudatlanul észlelt. Lé-nyegileg különbözőképpen hangolt létérzékelési paradigmák lakóinak tisz-tában kell lenniük azzal, hogy a tőlük különbözőt is saját maguk észlelési horizontjának törvényei szerint látják, nem pedig „objektíve” és tárgyilago-san. Egyikük sincs közelebb az igazsághoz, de mindegyikük képes az igaz-

A kozmikus menekülés rohanó lázában égő és a »semmi« fenyegetésétől szenvedő *modern* embernek nem mondhatjuk, hogy lopakodjék vissza a középkor kozmikus otthonosságába. Hiszen az éppúgy eltűnt, mint az egykori görög istenek világa, amely pedig számtalan generációnak nyújtott egzisztenciális hajlékot, máig ható fényű kulturális teljesítményre téve képessé lakóit.

Heidegger iménti elemzése a kinyilatkoztatás mint epifánia *előtti* létállapotnak szinte a kegyetlenségig pontos leírása. Egy tragikus létezés becsületes vállalásának és néma fájdalmának kordokumentuma. Filozófiai igazságként *minden* emberi egzisztencia *természetes* állapota.¹⁷ Ebbe a létállapotba tör be (esetleg) a szabadító-ítélő kinyilatkoztatás. Ez persze már nem filozófia, hanem kegyelem. Mivel azonban a kegyelem a természetre épít, és a saját korának létérzékelési horizontjában létező embert éri, ezért mondhatjuk: (a) »semmi« sem hiábavaló, s ez a modern embert szorongató korszakos »semmi«-re is igaz. Ha a kereszt egyszerre a botrány és a megváltás jele, akkor a modern ember számára a »semmi« jelenti a keresztet.

Ha az ember mindig a »deus sive nihil« horizontjában mozog, és Isten körül – az ember felől tapasztalva – mindig ott sötétlik a »semmi«, akkor a költő és a filozófus kordiagnózisában felidézett »sem-

ságra. Éppenséggel meglehet, hogy a modernitás csálódott szkepszise az illúzió.

¹⁷ A „természetes” állapot nem minősítés, hanem a »természet« szó filozófiai-teológiai értelmében veendő, vagyis olyan létállapot, amely az ember konkrét létezését megelőzi, hordozza és annak anyagát alkotja: ebből építi föl az ember önmagát mint személyt. Teológiai értelemben a tényleges, reális „természet” az eredendő bűn által előállt állapot, amely annyiban „természetes”, hogy *minden* ember konkrét létezésének átható közege: nem csupán külső korlát, hanem belső meghatározottság is. Az emberi egzisztenciát ilyenformán megelőző-körülvevő-meghatározó létezést a filozófia tárja fel mint alapvető adottságot, azaz mint „természet”-et, de önmagában nem minősíti, vagyis nem tekinti „bűnös”-nek, hiszen nem rendelkezik olyan etalonnal, amelynek alapján ez a létezés negatív minőségűnek bizonyulna. Ilyen etalonról csak a teológia tud: ez a kegyelem. A kegyelem felől mutatkozik a filozófia által semmiképpen nem minősített természet „beteg”-nek, „megtört”-nek – »bűnös«-nek.

mi« egyszersmind a *lehetséges* istentapasztalat tere, vagyis nem üres tagadás, hanem *örvény*, amely a kor embere számára ugyanaz, mint a *kereszt* volt. Ténylegesen megkerülhetetlen.¹⁸

¹⁸ Ezt a késői Heidegger módján is lehet érteni: Amiként a létfelejtés és a nyomában támadó nihilizmus nem valamiféle abszolút üresség, hanem magának a létnek a visszahúzódása inadekvát metafizikai megragadása elől, illetve nyomán, ugyanígy a »semmi« is inkább afféle *vacuum*, a megalapozó végső pozitivitás visszahúzódása, amit talán éppen a megragadására törekvő ember idéz(ett) elő a létfelejtő metafizika teológiai megfelelőjével, az „*onto-teológiával*”. Ha pedig maga a létfelejtés csak a létre emlékező gondolkodás számára lesz autentikusan megtapasztalható, és csak a létfelejtés tudatosítása teremti meg a föltételét a lét új megtapasztalásának – mert, mondja Heidegger más helyen, a felejtés lényegéhez tartozik, hogy önmagát is elfelejti –, akkor a »semmi« korszakos fenyegetése idején a »semmi« örvényébe való aláereszkedés útján lehet eljutni Istenhez. [„In dem Denken an das Sein selbst, an das Ereignis, wird die Seinsvergessenheit erst als solche erfahrbar.” In: HEIDEGGER, MARTIN: *Zur Sache des Denkens*. Max Niemeyer • Tübingen, 1969., 32. o.]

A heideggeri okfejtés vonalvezetésében könnyen felismerhető a bűn teológiájának egyik szerkezeti eleme: A dogmatikus teológia az eredendő bűn következményeként tárgyalja az Isten helyén megjelenő »semmi«-t, mondván, a bűn következtében bizonytalanná vált és elhomályosult az ember istentapasztalata, ezért a »semmi« éppenséggel nem „üres” semmi, hanem a hiányzó istentapasztalat hangtalanul kiáltó helye. Mármost ha a megváltás a *bűntől* (értsd: a nyomában támadt »semmi«-től) való megszabadulás, amely az ember szabad és tudatos közreműködésével megy végbe, akkor a megváltás, illetve a kegyelem megtapasztalásának egyik előzetes antropológiai föltétele az ember saját bűnösségének (értsd: a »semmi« fenyegetésének) megtapasztalása és a bűnbánat (azaz a szembenézés a »semmi«-vel). – Az analógia tehát így fogalmazható meg: amiként a bűnösség megvallása az üdvösség antropológiai föltétele (miközben igaz, hogy a bűn lényege csak a kegyelem felől – az idő rendjében *a posteriori*, utólag, a lényeg rendjében viszont *a priori*, eredendően észlelhető), ugyanúgy mondhatjuk, hogy a »semmi« komolyan vétele az istentapasztalat egyik föltétele (jöllehet a »semmi« igazi lényege is csak a lehetséges istentapasztalat felől észlelhető). Így bizonyul a »semmi« autentikus megtapasztalása a *Gottesfinsternis* idején negatív-anonim istentapasztalatnak.

Hegel beszél a végtelennek a rossz fogalmáról, amely a végesség tagadásával fejezi ki a végtelent. Csakhogy a végtelenség, érvel a filozófus, abszolút pozitivitás, amely nem valaminek a tagadására épül, és amelyhez nem lehet eljutni pusztán tagadással. Ennek mintájára beszélhetünk a »semmi«-vel kapcsolatban a csoda rossz fogalmáról.¹⁹ Eszerint a »semmi« uralmának korában Isten egyeseket, a kiválasztottakat, csodában részesít, mintegy felfüggesztve a »semmi« (t)örvényét, vagy áttörve dimenzióját és fényes ragyogással töltve be a vak ürességét. Ez ugyan nem zárható ki, hiszen Istennél semmi sem lehetetlen, s aligha követelhetné magának bárki is a jogot arra, hogy megítélje mások vallási tapasztalatának, esetleges istenélményének hitelességét. Mégsem vagyunk azonban kiszolgáltatva sem a szubjektivitás teljes önkényének, sem teljes bizonytalanságának. A mérlegeléshez rendelkezésünkre áll az *üdvösségtörténelem* tapasztalata a Biblia tanúságának formájában. Eszerint Isten nem az ember tényleges helyzetének megkerülésével, a természet törvényeinek kiszámíthatatlan, váratlan és látványos felfüggesztésével, afféle improvizáló erőművészként „lép fel”, de nem is valamiféle kozmikus kényúrként „avatkozik bele” az emberi történelem menetébe, hanem szabadító cselekvésének *logikája* van, amit a teológia úgy fogalmaz meg, hogy »gratia supponit naturam«, a kegyelem föltételezi a természetet, és azt emeli magába.²⁰ A »semmi«-vel kapcsolatos csoda tehát nem a »semmi« tagadása, mert a tagadással csak elhatárolódunk, nem pedig megérkezünk. A tagadással nem nyerünk pozitivitást, élő valóságot. Ha mégis csodáról beszélhetünk a »semmi«-vel kapcsolatban, akkor azt csak úgy érthetjük, hogy a csoda nem a »semmi« elkerülése, hanem a *keresztülvergődés kitartása*. A bibliai Isten nem a »semmi« tagadásával tesz csodát, hanem – miként a teremtes, ez a valódi isteni tett mint abszolút csoda mutatja – belemondja magát a »semmi«-be. Ezért aki nem menekül a »semmi« elől, és nem kiabál, hanem hallgat, belehallgat a »semmi«-be, kitartóan és figyelmesen várako-

¹⁹ Vö. a *Mi a vallás?* c. tanulmány *A vallás mint teljesség* alfejezetével (57. o.).

²⁰ Ez egyébként a „legközönségesebb” logika: a *szeretettnek* a logikája, amely tárgyának önazonosságára irányul, a szeretett személyt magát emeli föl, nem pedig egy tőle különböző árnyéklényt éri s kiáltja valósággá.

zik, az egyszer talán kihallhatja belőle Istent. És ez a valóságos csoda, amely nem a korszakos létezés – a „természet” – kikerülésével, hanem azon keresztül és azt fölemelve megy végbe az együttérző-résztvevő szeretet – a kegyelem – (ön)fegyelmező logikáját követve. Ha a Biblia tanúsága szerint minden isteni megjelenés egyszersmind elrejtőzés, s az epifánia teljessége, a megtestesülés a legmélyebb elrejtőzés, amely a kereszten éri el csúcspontját, akkor ennek az isteni logikának az óvatos érvényben tartásával miért ne mondhatnánk, hogy a korszakos »semmi« Isten titokzatos rejtezkedése, így aki gyáván megfutamodik előle, a ma hitelesen lehetséges istentapasztalatot véti el.

Manapság csak a »semmi«-t komolyan vevő szenvedés állhatatos-sága csiszolja ki az emberben a záporozó „van”-okkal szembeni kritikai érzéket és minden hallucináció bátor elutasításának képességét. És csak e küzdelem tapasztalatában kifinomodó, érzékeny remény teszi éberré arra, hogy ha egyszer tényleg bekövetkezik, akkor valóban meghallja e nevezetes személyes „van”-kijelentést. Meghallja és szívós, bátor hittel feleljen rá. Addig – ha kell, egy életen keresztül – feszülten várakozik. Állja a »semmi« próbáját: Istenes szívvel a korszakos lét istentelenségét.

Mert a keresztyén hit *szabadon termő* nemes virága – a hirdetett-vallott tanító példa szerint – a Getszemáni kert talajából bújik elő.



IV. Epilógus

Tagadhatatlan, hogy okfejtésünk nélkülözte az érvelés tudományos sterilitását: filozófiai kérdésre teológiai választ adtunk. Ez azonban nem módszerünk bizonytalanságából fakadt, hanem abból, hogy igyekeztünk *tartalmilag* gondolkodni. A *deus sive nihil* jelenségének tárgyalásakor a gondolkodás nem ragaszkodhat következetesen Isten és a »semmi« helyzeti azonosságához, és nem irányíthatja ez a strukturális modell, hanem tartalmivá kell válnia. Csak egy matematikai modellt követő gondolkodás teheti meg, hogy pusztá struktúrát szerkesszen mintegy önmagából kiépítve, és öngerjesztő reflexióba fogjon. Ennek a gondolkodásnak a szabadsága formálisan abszolút,

de mégis „üres”, mert nem tölti be valódi értelem, amely ha valódi, akkor nem az emberi értelem alkotása, illetve önképe, hanem az emberi értelem által befogadott-átvett, és ebben az átvételben megismert Másik értelmesség(e).²¹

Ezzel szemben a tényleges-tárgyi gondolkodás kimerészkedik az ismeretlenbe, vállalja, hogy megköti a valós lét, a világ, sőt önmaga hagyománya, és ezekhez a teológia esetén járul még a »kinyilatkoztatás«. A tényleges-tartalmi gondolkodásnak ezt kell elgondolnia, vagyis valami olyasmit, ami a gondolkodást „megelőzően” már *van*, ám ez a »van«, nem determinálja a gondolkodást, hanem – tárgyaként mutatkozáva – inspirálja. Nem meghatározza és nem elnémitja, hanem megszólítja és *előhívja*. Mindig is könnyebb lesz matematikai egyenleteket szerkeszteni, mint „elgondolni” a »Más«-t: legyen az egy virágszirom, vagy egy emberi pillantás – vagy éppen a lét értelme, ami nem az emberi racionalitásnak, hanem a *létnek* az értelme. Holott ez az abszolút kihívás! És a gondolkodás számára ajándékként nyert *értelem* is mindig valami »Más«-tól jön.

A »semmi«-t filozófiai okfejtéssel tárgyaltuk. Ha Istent is csak filozófiai okfejtéssel tárgyaltuk volna, az azt jelentette volna, hogy megmaradunk a strukturális gondolkodás szintjén. Ám a gondolkodás logikai összefogottságát feláldozva, Istentről nem a filozófia, hanem a vallás kevésbé okfejtő, mint inkább kijelentő, megvalló módján beszéltünk. Istennel kapcsolatban a gondolkodás kereszty és kockázata többet *ígér*, mint a logikai konzisztencia.²² Egyébiránt Heidegger

²¹ Az architektonikára irányuló akarat és a fogalmi filozofálás megbénítja a gondolkodást abban az értelemben, hogy pusztán önmagából idézi elő mozgását, s önmaga foglyává válik. Szabadsága az önmaga köreit rová szolipszizmus kozmikus magányának negatív szabadsága.

²² Provokatív módon, igazi szenvedéllyel fogalmazza meg mindezt Lev Szesztov: „A logikus gondolkodás megszokása megöli a fantáziát [...] Az a nézet, hogy a logikán kívül minden tévedés, annál végzetesebbé lesz, minél közelebb jutunk a lét végső kérdéseihez. Ekkor már a logika Ariadné-fonala rég legombolyodott, de a szál erősen fogja az embert, nem engedi előre. Egyhelyben kezd topogni, nem is gyanítva, hogy a felesleges elővigyázatossági rendszabályok megtételének köszönheti, hogy ilyen ostoba helyzetbe került. Félt, hogy eltéved! De akkor a legjobb módszer otthon maradni. Ha

mozdulatát követtük, bár kétségtelenül nagyobb lendülettel, mint a filozófus:

„Ha pedig ily módon a Semmire és a létre irányuló kérdés mezején megtörtetett az értelem hatalma, akkor ezzel eldőlt a 'logika' uralmának sorsa is a filozófián belül. A 'logika' eszméje feloldódik egy eredendőbb kérdés örvényében.”²³

Bárcsak ez az örvény nem a »semmi«, hanem Isten végtelen partjaira vetne mindannyiunkat, hogy olyan bizonyosságra tegyünk szert, amelyet csak az igazán szabad *Valóságtól* nyerhetünk!

A »semmi«-től ugyanis nem lehet megszabadulni pusztán gondolkodással, rejtélyét sem lehet megoldani csupán filozófiai eszmélődéssel. A gondolat nem ad *bizonyosságot*. A gondolat a kritika eszközével csak helyet készíthet a bizonyosság számára. Az őszinte és merész gondolat kikövetelheti a bizonyosságot, rámutatván kikerülhetetlen szükségességére, elmélyítvén hiányának ínségét, s megsejtetvén azt, hogy egészen más természetű, mint a gondolat. De megadni nem tudja. A *logikum biztonságában* megmaradó gondolkodás pedig még arra sem képes, hogy kilépjen arra a terepre, ahol teljes mélységében feltárul a »deus sive nihil« fenyegetése. A logikum

egyszer útnak indultál és meg akarod ölni Minotauoszt, többé már nem szabad túl sokra tartanod a biztonságot, és *fel kell készülnöd rá, hogy sohasem jutsz ki a labirintusból*. [...] A filozófiának nem lehet semmi köze a logikához; a filozófia művészet, mely igyekszik áttörni a következtetések logikai lánacán, és kivezeti az embert a képzelet, a fantasztikum végtelen tengerére, ahol minden egyként lehető és lehetetlen. Magától értetődik, hogy egy otthonülő szokásaival nehéz jó filozófusnak lenni – és az a körülmény, hogy a filozófia sorsa mindig professzorok kezében volt, kizárólag azzal magyarázható, hogy az irigy istenek nem kívánnak mindentudást adni a halandóknak. Míg egyhelyben ülő emberek fogják keresni az igazságot – nem szakítjuk le a tudás fájának almáját. Otthontalan kalandoroknak, született nomádoknak kell hozzáfogniuk ehhez...” SESZTOV, LEV: *Az alaptalan apoteózis*. Kísérlet az adogmatikus gondolkodásra. (ford. Haffner Rita) [»dianoia sorozat«] Jelenkor Kiadó • Pécs, 1997., 32-33. o.

²³ *Mi a metafizika?* 27. o.

köre szűkebb, semhogy magában foglalná Isten és a »semmi« kérdését. Ám az ember *léte* mindig is meghaladja a logikum tartományát, egzisztenciája messzebbre terjed, mint amit gondolkodásával be tud fogni. Ha pedig az igazi megpróbáltatások a kalkulus biztonságán *túl*, ámde a végső bizonyosságon *innen* érik az embert, vagyis akkor, amikor már legombolyodott a logikum Ariadné fonala, de még mindig a labirintusban van, úgy azt kell mondanunk, hogy az ember ténylegesen mindig is a »deus sive nihil« homályában, a *status viatoris* állapotában létezik. Ebben a közöttek helyzetben pedig az egzisztencia gondolkodása csakis „adogmatikus” lehet, mely maga mögött hagyván minden világosan gondolható tárgyiságot, immár azzal az éber készüllettel azonos, amit Heidegger „Andenken”-nek nevez. Ez nem más, mint aktív készüllet, a bizonyosságot adó megmutatkozás remélő elővételezése. Kritikai feladata a belső hallucinációk leleplezése, és a lépten nyomon támadó külső »van«-bálványok ledöntése – éppen azért, hogy komolyan veszi a »semmi« fenyegetését. Kitartó várakozása így egyszersmind elszánt *vándorlás* a »deus sive nihil« horizontjában.

„Gondolkodásunkkal nem idézhetjük meg Istent, legfeljebb a várakozás készenlétét ébreszthetjük föl... , hogy készenlétbe helyezzük nyitottságunkat Isten érkezésére vagy távolmaradására. A távolmaradás tapasztalata nem semmi, hanem az ember megszabadítása attól, amit... a létezőre való hanyatlásnak neveztem” – mondja gondolkodói tapasztalatának összefoglalásaképpen az idős Heidegger.²⁴

A »semmi« legyőzése nem áll a gondolkodás hatalmában. A »semmi«-t legyőző bizonyosság több és más. Ezt a bizonyosságot csak valami nagyon *valóságos*, nagyon *élő* tudja megadni *ajándék* gyanánt. Olyan, mint a másik *ember*; ő sem logikus gondolat, s mégis:

„Ő a mezőn a harmatosság,
kétes létben a bizonyosság...”
(Flóra)

²⁴ A *Der Spiegel* interjú Heideggerrel 1966. szeptember 23-án. In: HEIDEGGER, MARTIN: *Bevezetés a metafizikába*. [»Matúra - bölcselet« 5.] (ford. és kommentálta Vajda Mihály) Ikon, 1995., Jegyzetek és szövegek, 12-13. o.

A bizonyossággal megajándékozó találkozás szabad esemény. Mindenkivel megeshet, aki komolyan veszi a hiányt vagy a »semmi« korszakos hatalmát, és éppen ezért soha nem mond le a reményről. A »semmi«-t felülmúló Isten valóságának – a bizonyosságot jelentő másik ember valóságához hasonlóan – nem szabhat mércét az elgondolhatóság kánonja. Az ilyen, Másik ajándékozta bizonyosság pedig, akár embertől, akár Istentől jön: szabadság és kegyelem. Bizonyosság akkor nyerhető, ha az a Másik megmutatkozik:

*„Ő az okmány, kivel a kellem
a porrá omlás ellen, a szellem
az ólálkodó semmi ellen
szól, pöröl ...”*

Ember és Kultúra

Az emberi önértelmezés *horizontja*

Valamely létező megtapasztalása nem egyéb, mint sajátosságának észlelése. Ez éppoly nyilvánvaló, mint amilyen titokzatos. A létezőket különböző módon és más létezőktől különbözőkként tapasztaljuk meg. Ez mindig valami differencia közvetítésével történik. Bár a tapasztalás – nyilvánvalóan – közvetlenül a tárgyra és csak a tárgyra irányul, továbbá – ismét csak nyilvánvalóan – annál tárgyyszerűbb, minél szigorúbban kizárja mindazt, ami nem a konkrét tapasztalat céltárgya, ám – titokzatos módon – bármely létező sajátosságának mint ama konkrét létező tulajdonságának az észlelése mindig és szükségképpen más létezőkről nyert előzetes és párhuzamos tapasztalat terében zajlik, és lényegében annak meghatározásával azonos, amiben az adott létező minden mástól különbözik. Minden állítás – tagadásra épül.

Nincs ez másként akkor sem, amikor nem a tapasztalótól különböző valóság áll a tapasztalás fókuszában, hanem önmaga, az *ember*. Azok a létezők, objektumok, valóságok, *más*-ságok, amelyek létterében az ember megtapasztalja, azaz észleli és értelmezi önmagát, az európai hagyományban alapvetően egy három elemből álló összefüggésrendszert alkotnak: az »isten« - »természet« - »kultúra« triászát.¹ A »természet« az *ember számára eleve adott* realitást jelenti, amely

¹ Vö.: OELMÜLLER, WILLI - DÖLLE-OELMÜLLER, RUTH - GEYER, CARL-FRIEDRICH: *Philosophische Arbeitsbücher* 7. Diskurs: Mensch. [UTB 1379.] Schöningh • Paderborn, 1985., 13. kk. – OELMÜLLER, WILLI - DÖLLE-OELMÜLLER, RUTH:

mint ilyen az emberi élet és tevékenység alapja, anyaga és kerete. Ezzel szemben a »kultúra« az *ember által teremtett* valóságtartomány, beleértve a szellemi, művészi, jogi, társadalmi, erkölcsi és vallási aktivitás minden nyelvileg és tárgyilag kifejezett alkotását. Végül »isten« jelenti az *összvalóság végső és átfogó tartományát*, amelyben a valóság egészének *alapvető értelmessége* horgonyoz.

Azt a valóság-dimenziót, amellyel szemközt – szemben és/vagy ellentétben – az ember önmagára irányuló tapasztalata az iménti értelemben egyáltalán lehetővé válik, „horizont”-nak nevezi a filozófia.

„A horizonton itt... az emberiségnek azt a látókörét értjük, tudatának azokat a nem reflektált tartalmait, előzetes értékeit, értékeléseit és céljait, amelyeket legáltalánosabban véve a hagyomány közvetít. Másképpen kifejezve, a horizont az ember előzetes tudása vagy ismerete, amelynek a körébe helyezi el újabb ismereteit. A skolasztikában a horizont helyett az *objectum formale* kifejezést használják, s a gondolkodás *tudatos* előzetes szempontjait értik rajta. A modernebb *horizont* főként abban különbözik a skolasztikus *objectum formale*-től, hogy ez utóbbi általában tudatos, az előbbi azonban nem.”²

A horizontok antropológiai szerepét aligha lehet alábecsülni. Nemcsak azért, mert nélkülük eleve nem lehetséges az ember önmagára irányuló tapasztalása, illetve önértelmezése, hanem azért sem, mert a tapasztalás *a priori* szervezőiként alapvető – noha többnyire rejtett – hatást fejtenek ki az ember értelmező műveleteire, és valamiként „eleve” meghatározzák, de legalábbis színezik, árnyalják azok ered-

Grundkurs: Philosophische Anthropologie. [UTB 1906.] Fink • München, 1996., 15. kk.

² NYÍRI TAMÁS: *Mélylélektan és ateizmus*. Sigmund Freud kultúraelmélete. Herder • Bp., 1993., 11. o. A „horizont” fogalmához lásd: EICHER, PETER: *Die anthropologische Wende*. Karl Rahners philosophischer Weg vom Wesen des Menschen zur personalen Existenz. Universitätsverlag • Freiburg, Schweiz, 1970., 267. o. 7. megj.

ményét. Maga a *horizont* soha nem válik a tapasztalás közvetlen tárgyává, mert nem tárgy, hanem *tárgy-alkotó*.

A horizontot azért sem lehet maradéktalanul tárgyasítani, mert ez a reflexió maga is valamilyen horizontban zajlik. – A fényt *mint* fényt soha nem látjuk, ha ugyanis belenézünk, elvakít. Kell-e ennél érzékletesebb metafora arra, hogy a legteljesebb nyilvánvalóság és a legmélyebb titokzatosság egyidejű és egyetlen valóságot alkot?

Markáns megfogalmazásban úgy is mondhatjuk, hogy öntudatlan követői, illetve végrehajtói vagyunk annak az értelmezésnek, amely meghatároz minket még mielőtt magunk döntenénk önmagunkról. Nem mindegy azonban, hogy az, ami ilyenformán előzetesen meghatároz, *véges-e* vagy *végtelen*. Az előbbi ugyanis nyilvánvalóan *véges* határozományokkal operál, ezért eredménye véges *determináció*; az utóbbi viszont – természetéből fakadóan – *végtelennel*, így meghatározásának eredménye a „meghatározott végtelenség”, azaz *szabadság avagy sors*. A véges megköt; a végtelen felszabadít a véges meghatározottság alól, bár nem szünteti meg azt.

Az európai tradíció három említett tapasztaláshorizontja közül kettő *végtelen*, illetve *nyitott*. Isten par excellence a *végtelen*, a *kultúra* pedig – még ha csupán a lezáratlanság, vagyis a nyitottság értelmében is – szintén *végtelen*. Ezért Isten az emberi *szabadság meghatározója*, a *kultúra* pedig éppen ennek a szabadságnak a valódi, telített *végtelen* – azaz Isten – felé nyitott *megvalósulása*. A *természet* minden bősége és változatossága ellenére *véges*, ezért az embert a természet felől éri a végesség meghatározottsága. Nyilvánvaló, hogy a »természet« végessége nem természetfilozófiai, hanem *teológiai* állításként értendő, amennyiben az isteni abszolútummal szemben a »természet« – mint a teremtés eredménye és teremtett valóság – a *kontingencia*, azaz a végesség létmódja. A hagyományban az »isten« - »természet« polarításban az előbbi a végtelenséget utóbbi a végességet jelenti – az ember pedig közvetítő a kettő között: *véges végtelen*, aki a »természet«-ben létezik, de nem *mint* »természet«, hanem azt meghaladó létezőként, akinek „szelleme”, azaz létprincípiuma „valamiként minden” (Arisztotelész, Aquinói Tamás).

Tárgyalkotó feladatát a horizont megfelelő módon azáltal végzi, hogy folyamatos értelmezés „tárgyaként” szolgál. Bármennyire titokzatosnak tűnik is ez a megfogalmazás, nyomban érthetővé válik,

ha arra gondolunk, hogy az európai hagyományban számos különböző értelmezést találunk a »kultúra« mibenlétére és szerepére, a »természet« lényegére vonatkozóan, s nem különben »isten«-nel, a »szent«-tel kapcsolatban. Sőt, az egyes szellemtörténeti korszakok éppen az »isten«, a »természet« és a »kultúra« lényegének meghatározásbeli eltérése alapján különülnek el egymástól.

„...a természeti jelenségekre vonatkozó görög tanítás nem hiányos megfigyelésen nyugszik, hanem a természetnek egy – minden egyedi megfigyelést megelőző – *másfajta*... szemléletén. ...semmi értelme nincs a mozgás arisztotelészi tanát az eredmények tekintetében Galilei tanához mérni – s az előbbi hátramaradottabbnak, az utóbbit pedig fejlettebbnek ítélni –, mivel a természet az egyik, illetve a másik esetben valami egészen mást jelent” – jegyzi meg például a természettel kapcsolatban *Martin Heidegger*.³

A következőkben annak az elemnek az értelmezésében bekövetkezett változást vizsgáljuk, amelyik a legsajátosabban emberi, és amely éppúgy közbülső helyet foglal el a dimenziók hármasságában, miként az ember közvetítő – legalábbis hosszú időn keresztül ekként értelmezte önmagát – Isten és a természet között. Ez a dimenzió a kultúra.

A kultúra szerzőségének kérdése

A három antropológiai dimenzió mint az ember önértelmezésére szolgáló végső horizont, iménti felsorolásánál és rövid meghatározásánál a kultúrát szembeállítottuk a természettel; utóbbit az embertől függetlenül létező valósággal, előbbi az emberi *tevékenység* eredményével azonosítottuk. Ez az értelmezés azonban újkori felfogást tükröz, és – legalábbis a kultúra esetében – történelmi távlatban nem magától értődő.

³ *Grundfragen der Philosophie*. [GA 45] Vittorio Klostermann • Frankfurt a. M., 1984., 52-53. o. Fehér M. István fordítása. In: *Martin Heidegger*. Egy XX. századi gondolkodó életútja. Göncöl Kiadó • Bp., 21992., 45. o.

A kultúra az ember otthona, tartózkodási helye. Az ember kiemelkedik a természetből, léte meghaladja annak kereteit. Rousseau javaslatát, hogy térjen vissza a természethez, nem képes megvalósítani:

„Az ember nem térhet ki saját alkotása elől. [...] Immár nem csupán egy merőben természeti világban, hanem egy szimbolikus univerzumban él, melynek részei a nyelv, a mítosz, a művészet és a vallás. Ezekből a szálakból szövődik a szimbólumok szövedéke, az emberi tapasztalat bonyolult szövete. A gondolkodásban és tapasztalásban végbemenő minden fejlődés ezt a szövedéket finomítja és erősíti. Az ember már nem találkozhat közvetlenül a valósággal, nem láthatja mintegy szemtől szembe. A fizikai realitás oly mértékben látszik visszahúzódni, amilyen mértékben az ember szimbólumképző aktivitása előretör. Ahelyett, hogy magukkal a dolgokkal törődnénk, bizonyos értelemben folyamatosan önmagunkkal vagyunk elfoglalva. Olyannyira nyelvi formákban, műalkotásokban, mítikus szimbólumokban vagy vallási rítusokban élünk, hogy semmit nem vagyunk képesek megtapasztalni, illetve megismerni e mesterséges közegek közbeiktatása nélkül” – mondja Ernst Cassirer.⁴

A kultúra lényegére vonatkozó nézetek rendkívül szerteágazóak; alapja, mibenléte és célja a 18. század óta külön bölcseleti reflexió, a történelem-, illetve kultúrafilozófia tárgya. E diszciplína egyik lényegi kérdése így hangzik: mi az alapja a kultúrának, miért van szüksége az embernek „szimbolikus univerzumra”? Az antropológiai alap kérdése összekapcsolódik egy másik kérdéssel: ki a tulajdonképpeni „szerzője” a kultúrának? A válaszok, mint mondtuk, mindig sorsdöntőek, következésképpen mindig korszak-alkotók. A fenti válasz – mely szerint a kultúra emberi mű – az újkor opciója, pontosabban: ez

⁴ CASSIRER, ERNST: *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*. Doubleday Anchor Books. Doubleday & Comp., • Garden City, New York, 1954., 43. o.

a válasz maga az újkor. Hogy megértsük, mi ennek az újkori opciónak a lényege, vessük össze egy másikkal, egy másik kort megalapozó válasszal, az antikvitásával!

A kultúra mint az istenek ajándéka

A két szellemtörténeti korszak megegyezik abban, hogy az embert „hiánylény”-nek tekinti. Ennek legjelesebb ókori megfogalmazása *Platón Prótagorász* című dialógusában olvasható. Prótagorász, a szofista filozófus, mítoszban meséli el az élőlények, köztük az ember teremtetését. Az istenek Prométheuszt és Epimétheuszt bízzák meg azzal, hogy lássák el az embereket a szükséges dolgokkal, és osszák szét közöttük megfelelő módon a különböző képességeket. A feladatot Epimétheusz – kinek neve ezt jelenti: „aki a cselekvés után gondolkodik” – végzi el. Az élőlényeket arányosan ellátja a szükséges adottságokkal és képességekkel, az emberről azonban megfedkezik. Megérkezik Prométheusz – az ő nevének jelentése: „aki előre gondolkodik” –, és látja „hogy a többi élőlénynek mindene megvan, ami csak kell, csupán az ember mezítelen, sarutlan, takarótlan és védtelen”. Ezért – hogy oltalmat szerezzen az embernek – ellopja számára Héphaisztosztól és Athénétől a mesterségbeli tudást és a tüzet. Így „az ember isteni javaknak vált részesévé ... ezután könnyen megtanulta, hogy hangokat és artikulált szavakat képezzen, majd pedig feltalálta a házat, a ruházatot, a lábbelit, a takarót és a föld terményeit. Ilyen módon készültek fel tehát az emberek az életre.” (Prótagorász 320b - 323a)

Nagy vonalakban és általánosságban így foglalható össze az ősi és az antik kultúraértelmezés lényege:

A kultúra az istenek ajándéka, akik az alapító tettekkel megalkották mintáit (földművelés, vadászat, kézműves mesterségek, művészet, tudás stb.). Az ember feladata ezeknek az alapító tetteknek, őscselekedeteknek a minél pontosabb ismétlése. Az archaikus kultúra lényege a *rítus*: az alapító tett fel-, illetve megidéző ismétlése.

„Sommásan kijelenthetnénk, hogy az archaikus világ nem ismeri a ‘profán’ cselekvést: minden határozott értelemmel rendelkező cselekvés – halászat, vadászat, földművelés, játék, konfliktus vagy nemiség – valamilyen formában ré-

szesedik a szentségből. ...az a profán cselekvés, amelynek nincs mitikus jelentése, vagyis mintaképe. Így tehát ki-
mondhatjuk, hogy az archaikus ember szemében minden
határozott szándékú, felelősségteljes cselekvés: rítus.”⁵

Rítus-nak mondjuk azt a tevékenységet, melyet az ember nem önel-
határozása nyomán és szerzőként hajt végre, hanem egy önmagában,
illetve valamely transzcendens szerzőség és tekintély, auktoritás
alapján érvényes minta másolataként. A minta az isteni tett. A cse-
lekvés eredményét a minta minősége és az ismétlés pontossága ön-
magában szavatolja. Strukturális szempontból a rítus antropológiai
szerepe hasonló a létfenntartást szervező ösztönhöz, mely a biológia
síkján hat. Itt *ösztön-cselekvés*-nek hívjuk az automatikusan végbeme-
nő aktivitást. Míg a rítus esetében az isteni tett adja a mintát, addig
az ösztönnél az ösztönprogram, mely a kiváltó ok fellépésekor az
egyed akarati „állásfoglalása” nélkül fut le. Az ösztönminta a bioló-
giai túlélés érdekében alakul ki, és a legnagyobb esélyt biztosító vi-
selkedést rögzíti program formájában. A rítusban az alapító isten
»isten« volta szavatolja a rituális tett eredményességét.

A mítosznak – következésképpen a mítosz horizontjában élő em-
ber önértelmezésének – a súlypontja az „archaikus” – a kezdeti, kez-
dő, első (ἀρχή) – tett, az isteni alapítás, mely *kronológiailag* tekintve a
múlt, *ontológiailag* azonban a *teljesség*, s így az *örök jelen*. A kultúrát
építő – pontosabban: fenntartó, konzerváló, őrző – ember ezt az ala-
pító tettet hajtja végre, és ezáltal – feltéve, hogy pontosan úgy cselek-
szik és azt teszi, ahogy és amit az isten(ek) *tettek volt* (prcsens
perfectum-ban) – „automatikusan” részesedik a „kezdet”, az ἀρχή, a
teljes megvalósultság erejében. Az archaikus ember, a modern kor
felől nézve és kronológiailag fogalmazva: „visszafelé néz” – valójá-
ban azonban *fölfelé*, a teljesség felé tekint, lévén a *kezdet* nem időbeli,
hanem *minőségi* kifejezés.

„Az ősidő fogalma nem irdatlanul régi időt jelent, mert
bármilyen régen is csak idő volt, hanem pontosan azt, amit

⁵ ELIADE, MIRCEA: *Az örök visszatérés mítosza*. (ford. Pásztor Péter) [»Mérleg«]
Európa Könyvkiadó • Bp., 1993., 50. o.

a szó mutat: az idő őseit. Az őse maga nem tagja annak a háznak, nemzetségnek, aminek a végső forrása, hanem – őse.”⁶

Mivel a minőség nem mozzanatok egymásra-következése, ezért nem is ragadható meg diszkurzív, azaz filozófiai logikával.⁷ Az „alapkőletétel” vagy az „első kapavágás” nem az építkezés *első* lépése, amely már magához az építkezéshez tartozik, hanem az elhatárolást, a *döntést* jelenti, mely egyáltalán létre-hívja magát az építkezést; következésképpen, mint szimbolikus cselekedet, *minőségi aktus* (καίρος), amely egy, az építkezés folyamatában megjelenő kronológiai egymásra-következést teremt. A döntés benne van minden ráépülő és belőle fakadó mozzanatban. S ha visszahúzódik, minden megsemmisül. Az *arché* tehát sem ok, sem okozat, hanem *alap*, amit nem az ember hozott létre, hanem az hozta létre az embert.⁸ A filozófiai értelemben vett alap lényege az, hogy nem tőlünk függ, *nem rendelkezünk vele*, és éppen ezért *biztos* (az emberrel ellentétben, aki „kontingens”).

Az archaikus létérzékelés embere számára tehát egy generáció feladata nem az újítás – ez az istenek joga –, hanem az előző generáció

⁶ TATÁR GYÖRGY: *Az öröklét gyűrníje*. Nietzsche és az örök visszatérés gondolata. Gondolat • Bp., 1989., 73. o.

⁷ Vö. Max Scheler „Wertgefühl” [az érték (meg)érzése] fogalmával, mellyel Scheler az (erkölcsi, vallási stb.) érték megragadására és érvényessége elismerésére szolgáló intuíciót jelöli. Filozófiai értelemben az intuíció olyan tudatosságot jelent, amelyet nem diszkurzív okfejtéssel, hanem egyetlen belepillantással, közvetlen látás nyomán nyer a megismerő, mert a dolog olyan tisztán megmutatkozik. (vö. in-tueor = jól ránéz, belenéz). Ezzel szemben a következtetés olyan tárgy esetében szükséges, amely nem látható közvetlenül, hanem lépésről lépésre haladva közelíthető meg, míg láthatóvá – azaz megragadhatóvá, érthetővé – nem válik az értelem számára.

⁸ A *kezdet*-ben rejlő léttöbblet megfogalmazására szép példa a föníciai keletkezés-mítosz. Eszerint kezdetben a sötét szél volt, amely megszerette saját kezdetét és ebből a vágyból jött létre önmaga vegyülete, amely azután mindennek a kezdete lett. Vö. *Baal és Anat*. Ugariti eposzok. (ford. Maróth Miklós) [»Prométheusz Könyvek« 10.] Helikon Kiadó • 1986., 150. o.; *Mitológiai Enciklopédia I-II*. Gondolat • Bp., 1988. I. 477. o.

művének a megőrzése, mely mű maga is az előző megőrzése volt, így tovább a „kezdet”-ig, a par excellence isteni cselekményig, mely a lét forrásával azonos. Minden generációban a kezdet él tovább; minden generáció részesedik a kezdet tartalmi gazdagságából és biztonságából. A biztonságot éppen az adja, hogy a kultúra – folytonosan és szigorú pontossággal ismétlődően – az isteni tetteket őrzi. Az egyes nemzedékek feladata a minták hibátlan megőrzése és maradéktalan átadása. Letérni arról a terepről, melyet e mintaszerű tet-tek határolnak körül és töltenek meg, nem csupán azért veszélyes, mert mint az istenekkel szembeni gőgös cselekedet – vagyis az ember számára megszabott mérték áthágása, *hübrisz* – büntetésként a pusztulás kockázatát vonja magára, hanem azért is, mert az isteni tettek által kifeszített valóságon kívül a káosz uralkodik, ami a nem-léttel azonos. A „kezdet előtt”, a „kezdeten kívül” a nem-lét birodalma „kezdődik”...

A kultúra mint emberi alkotás

Az *újkori* beállítódás jelentősen különbözik ettől. Jellemzésül álljon itt néhány gondolat *Francis Bacon Novum Organum*-jából (1620):

„Mert esztelen és önmagában ellentmondó elképzelés, hogy ha soha nem térünk új utakra, létrehozhatunk valamit, ami eddig soha nem létezett.” (VI) – „Hiába remélünk jelentős haladást a tudományban attól, hogy a régit az újakba töltögetjük és oltogatjuk; újra kell építenünk min- dent az alaptól a tetőig, ha nem akarjuk örökké egy körben forogva, jelentéktelen és szinte említésre sem méltó hala- dással beérni.” (XXXI) – „Cáfolatokkal nem vesztegetjük az időt, hiszen nemcsak a régi elveket és fogalmakat, ha- nem a bizonyítás formáit sem ismerjük el.” (XXXV)⁹

Szembeötlő az a nyugtalanság, amely a modernitást jellemzi. Az „új” kor számára magától értődik, hogy új utakra kell térni, a létezőket

⁹ BACON, FRANCIS: *Novum organum I. Új Atlantisz*. (ford. Csatlós János, Sarkady János) Nippon • Bp., 21995. passim.

szaporítani kell, és újra kell építeni „mindent az alaptól a tetőig”. Hasonlóan büszke és öntudatos kijelentésekkel indul az újkori filozófia René Descartes személyében, aki nem az örökölt hagyományban és a tudás addigi korpuszában igyekszik megtelepedni, hanem radikálisan szakít mindennel:

„Elhatároztam, hogy nem keresek más tudományt, csak azt, amelyet magamban vagy a világ nagy könyvében találhatok” – írja az újkori szellem egyik megidézőjeként.¹⁰

Az új-szerűség fogalma köré teljes *paradigma* szerveződik, mely a tudományt és a művészetet, valamint az élet minden szegmentumát uralja. A hagyomány normatív uralmát mára az „új” diktatúrája váltotta fel.

„Az új fogalma ... a modern korban átvette az ökológiai cenzúra szerepét, amire korábban a minőség fogalma szolgált. Míg egykor azt mondták, hogy ezt meg ezt azért kell elvetni, mert nem eléggé kvalitatív, ma úgy szokás érvelni, hogy az illető produktum nem eléggé innovatív. Egy műalkotást vagy tudományos elméletet azon az alapon vetnek el, hogy nem új, nem innovatív, nem kreatív. 'Tlyesmit már láttunk, hallottunk vagy olvastunk' – mondják, amikor negatív ítéletet akarnak kifejezni. Közben az 'innováció' fogalma alapján ugyanolyan homályos, mint korábban a 'kvalitás' fogalma volt. Míg azonban a 'minőséggel rendelkezni' körülbelül annyit jelent, mint a tradicionális előképekre emlékeztetni, 'innovatívnak' vagy 'kreatívnak' lenni azt jelenti, hogy valami olyasmit felmutatni, ami az előképektől különbözik.”¹¹

¹⁰ DESCARTES, RENÉ: *Értekezés a módszerről*. In: *Válogatott filozófiai művek*. (ford. Szemere Samu) [»Filozófiai írók tára – Új folyam« XX.] Akadémiai Kiadó • Bp., 21980., 172. o. Vö. DESCARTES, RENÉ: *Értekezés a módszerről*. (ford. és kommentálta Boros Gábor) [»Matúra - bölcselet« 2.] Ikon, 1992., 22. o.

¹¹ BORIS GROYS: *A tautológiáé a jövő*. In: *Iskolakultúra* 1996/4. melléklet, 5-6. o.

Az újkori ember kizárólag önmagát tekinti a kultúra megalkotójának, így szemében az az emberi szabadság és teremtő aktivitás megnyilvánulási formája. Ő többé nem mintákat követ, hanem önmaga belső világát objektiválja. Nem mintha belső világa már kész lenne, hiszen ha így volna, akkor ez a mítosz antropológiájával lenne azonos, és a modern ember se lenne más, mint „mintakövető”, csak éppen a minta önmagában rejlene. Bármiféle minta feltételezése szükségképpen felveti a minta készítőjének, szerzőjének a kérdését, mely kérdés kétféleképpen válaszolható meg. Vagy naturalisztikusan – ekkor a minta merőben biológiai funkció, evolutív eredmény, mely idővel a kultúra formáját ölti magára. Vagy teológiailag: a minta az isteni teremtés; az ember Isten képmása. A modern ember válasza nem tükrözi tisztán egyik lehetőséget sem, mert önértelmezése szerint egyrészt totális szabadságban teremti belső világát, amit ugyancsak szabadon helyez ki a valóságba mint kultúrát, másrészt hajlamos teljesen behódolni a biológiai meghatározottság tételének.¹² Így áll elő a modernitás emberét jellemző ellentmondásos – a szigorú biológiai determináció és az abszolút személyes szabadság között ingadozó – önértelmezés.

Az emberi önértelmezés *instancái*

A kultúrának kizárólagosan emberi műként való értelmezése sajátos problémát vet fel, és az újkori ember orientáció-zavarának egyik előidézője. Az ember egészen az újkorig két értelmezési instancia alapján tájékozódott az »isten« - »természet« - »kultúra« horizontjában. Az egyik volt a *hagyomány*, a másik a *vallás*.

A distinkció nem jelent merev elkülönítést. Nyilvánvaló, hogy a vallás maga is része lehet a hagyománynak, amennyiben a hagyomány vallási elemeket is tartalmaz, sőt hagyomány és vallás elkülönítése szellemtörténetileg igencsak fiatal, újkori jelenség. A megelőző

¹² A természeti-biológiai meghatározottság radikális, magát józan realizmusnak tekintő, e sorok írója szerint azonban fakón pesszimista hangoztatása könnyen megtagadja a kultúrát is, szembefordulva mindenféle hagyománnyal. Jelmondata a géntechnológia korszakában valahogy így hangozhat: nem a vének, hanem a gének adnak választ a kérdésekre...

korokban maga a vallás volt a hagyomány.¹³ Ugyanakkor – legalábbis a keresztény Nyugaton, és egyre fokozottabb mértékben – a vallás nem fedi le a hagyomány egészét, és az emancipáció mint teológiaiilag megalapozott folyamat eredményeként a történelmi mozgás mindinkább a vallási paradigmától elkülönülő, profán hagyomány megerősödéséhez mint a „világ világiságának”, (relatív) autonómiájának kibontakozásához vezet.

A vallásfogalommal kapcsolatban is lényeges megjegyzést kell tenni. Az antik vallás a kultusszal azonos, amely nem más, mint az ember istenekkel szembeni kötelességeinek összessége és foglalatja. Az antik vallás tehát nem tartalmaz *hitet*, az ókori vallás embere nem „hívő”.¹⁴ A hit a bibliai vallások lényegi sajátossága. Ez a hit fokozatosan és radikálisan elmélyíti Isten és ember kapcsolatának személyességét, amely a pogány vallásokból sem hiányzott, de soha nem volt olyan követelmény, mint a zsidó-keresztény hithagyományban. A hit vallási szerepének fontossága következtében a hangsúly a kultuszról egyre inkább a hívő „érzületébe”, mentalitásába helyeződik. A lényeg a megtérés, amely az ember belső világának átalakulását, illetve a megtérő ember újjászületését jelenti.

Nos, bármilyen viszony legyen is hagyomány és vallás között, és akár a kultusz, akár a személyes érzület képezze a vallási magatartás súlypontját, e két instancia antropológiai szerepe az újkort megelőzően vitathatatlan. Az ember önértelmezésére gyakorolt normatív hatásuk abból a plauzibilitási potenciálból fakadt, melyet a »szent«-fogalma jelez. A szentség *transzcendenciát* jelent, mégpedig nem csupán formálisan, logikailag, hanem tartalmilag, ontológiaiilag is. Így jelentése nem csupán ennyi: az ember lététől különböző; hanem ez: az ember létét *meghaladó* és az emberre vonatkozó, azaz számára *normatív*. Ez a transzcendencia egybeként között a kezdet-nélküli-

¹³ Vallás és hagyomány kapcsolatához lásd a kötetben szereplő *Megtérés és megértés* c. tanulmányt.

¹⁴ Vö. KÖVES - ZULAUF, THOMAS: *Bevezetés a római vallás és monda történetébe*. Telosz • Bp., 1995., 56. o.; KERÉNYI KÁROLY: *Valláslelektan és antik vallás*. In: *Uő: Halhatatlanság és Apollón-vallás. Ókortudományi tanulmányok, 1918-1943*. Magvető • Bp., 1984., 270-271. o.

ségben mutatkozik meg. A vallásnak és a hagyománynak szigorú értelemben nincs kezdete, mert ők a kezdet, a princípium, az *arché*: a hagyomány már mindig is volt, az istenek pedig örökkévalóságként vannak. Önmagukat alapozzák meg, érvényességük önmagukból fakad, sőt a forrásai – princípiumai – bármilyen érvényességnek.

A vallás persze változik, a hagyomány pedig gyarapszik még a legstatikusabb társadalomban is. Ám a hagyomány és vallás mint végső jelentésadó rendszer nem zárja ki ezt a változást, mert lényege nem a változatlanóság, hanem a *stabilitás*, az érvényesség alapjának szilárdsága, a meglévő, illetve a létrejövő legitimációja. Bármiféle új jelenjék is meg az archaikus közösség életében, annak csak akkor van joga a létezésre, fennmaradásra, amennyiben transzcendens módon – például isteni alapítással, a hagyomány értelmező kifejtésével stb. – legitimálható. Létet nem az ember fakaszt, az érvényesség nem az emberből ered.

A hagyomány és a vallás rendelkezéseit megkérdőjelezni lehetetlen, mert a válaszok, melyeket tartalmaznak, eleve megelőzik a kérdéseket. Átfogó instanciákról lévén szó, a velük szemben támasztott, illetve a rájuk irányuló kérdés eleve lehetetlen, hiszen nem létezik velük szembeni pozíció; ha ugyanis lenne ilyen, annak rajtuk valamiképpen „kívül” kellene lennie, márpedig ott, „kívül” nincs semmi: egyszerűen nincs „rajtuk kívül”.¹⁵ Mindaddig, amíg a vallás és a hagyomány rendelkezik az eredendő hihetőséggel, nem lehetséges rájuk kérdezni. Legfőljebb azokat a rituális „kérdéseket” engedélyezik, melyekre – rituálisan – „válaszolnak”. Közös vonásuk, hogy jelentésadó és orientáló erejük »szent« mivoltukból következik, vagyis abból, hogy az emberrel szemben – mind egyénileg mind közösségileg mérten – transzcendens viszonyban állnak.

Az újkorban azonban, úgy tűnik, elveszítik nyilvánvalóságukat, miáltal orientációs szerepük is meginog. A hagyomány és a vallás mellé, majd helyébe – a profán hagyományon kívül – az újkor ember

¹⁵ „A mitikus ősidő... nem tud mítoszon kívüli eseményről, minden esemény belül esik rajta. Ez a datálhatatlanság tanúsítja a legmeggyőzőbb módon, hogy a mitikus világ egész világ volt.” TATÁR, i.m., 75. o. (kiemelés az eredetiben).

saját alkotása lép: a *tudomány*. Az új értelmező instancia megjelenése azonban nem oldja meg a helyzetet, az újkori orientáció-vesztés folyamata krónikusnak és feltartóztathatatatlannak bizonyul.

De vajon csakugyan megingott-e a vallási hagyomány értelmező ereje? – Vagy csupán az újkori ember vele szembeni *viszonya* változott meg, ám voltaképpen nem a vallási hagyomány ellenében – miként a látszat mutatja –, hanem éppenséggel annak *belső lehetőségeit* megragadva?

Az újkori állapot kialakulásának teológiai oka

Valamely auktoritás hihetőségének megfoghatóságát könnyebb szellemtörténetileg megállapítani, szociológiai kísérőjelenségeit felsorolni, mint megmondani azt a belső, immanens okot, amelynek következtében megroppant. A külső tényezők szerepe többnyire nyilvánvaló; sokkal bonyolultabb – és döntőbb – azoknak az okoknak a feltárása, amelyek magában az instanciában rejlenek. Ezek alkotják – képletesen szólva – az esztétikailag megállapított és szociológiailag feljegyzett „előregedés” lehetőségi feltételeit, melyek azután a történelmi esetlegességgel fellépő külső erők támadási pontjaivá válhatnak. A merőben eseménytörténeti vizsgálódás, amely felszínesen csak az egyes történések egymásra-következésére ügyel, azokat katalogizálja, túl sietős ahhoz, hogy elidőzzék e rejtélyt sejtető és borongó kérdésnél: *miért* roppan meg egy több generáció szellemi otthonát jelentő, életét hordozó és azt értelmességgel megajándékozó hagyomány, kivált »szent« hagyomány? Miért mutatkozik az emberhez hasonlóan *halandónak*, a hozzá mérve *transzcendens hagyomány is*?

Szorongató és tragikus kérdés. Nem csoda, hogy az ember inkább választja az *ön-feledt* és *kérdést-felejtő* katalogizálást – elvégre az is oly bonyolult immár, és annyi mindent kell összegyűjteni, hogy soha nincs vége! –, mint a tiszta, egyértelmű és megnyugtató válasszal aligha kecsegtető töprengést az értelmesség dimenziójában bekövetkező kataklizmákról. Illetve – kéznél a válasz: a hagyományok megropppanása, úgymond, nem katasztrófa, hanem új és erősebb, több kérdésre válaszoló plauzibilitási rendszerek megjelenésének következménye. Ám ez a válasz több okból nem kielégítő, és amúgy is

meglehetősen igénytelen. Egyrészt nem látja, hogy voltaképpen abba a jelentésadó rendszerbe is mintegy bele-definiálja a pusztulást, amelyben ő maga szellemileg létezik. A jelentésadó rendszer elmúlásának *miért*-jére nem válasz az elmúlás mint múltbeli esemény tényének pusztá megállapítása, az éppen eleven jelentésadó rendszerben állva és az éppen uralkodó magától értődőségek védelmét élvezve, mert azokat is emésztí belülről az elmúlás lassú mérge. Márpedig éppen ez a kérdés tragikuma, amibe a kérdező szinte belezuhan. A tragikumnak a – tragikus helyzethez méltó – tudata nem azonos azzal a szkeptikus belenyugvással és cinikus tudomásulvétellel, amit e definíciószerű válasz sugall. Továbbá: a jelenben érvényes értelmességi rendszer pusztá megléte nem jelentheti azt, hogy az, ami éppen van, merő fakticitásából következően több joggal rendelkezne a létre, érvényességre, mint az, ami már elmúlt; a túlélőnek, csak azért, mert túlélő, még nincs joga, sőt olykor oka sem diadalt ülni. Így ez a válasz legfőljebb elleplezi és elfojtja annak tudatát, hogy az értelmességvesztés a *jelent is* veszélyezteti: Hannibal *ante portas*. Végül pedig a fenti válasz éppen a lényegét téveszti – alighanem szándékosan – szem elől. Egy új értelmességi rendszer megjelenésének van egy előzetes föltétele, amely magában a régiben rejlik. Az új értelmességi rendszert, minthogy értelmességi totalitásról van szó, valamiként csakis a régi engedheti, teheti lehetővé! A régi értelmességi struktúra mint átfogó rendszer totális: nincs rajta kívül semmi, mert nincs „kívül”, így az új nem a régi legyőzése valamely semleges küzdőtéren, hanem voltaképpen a régi más-a.

Akkor tehát miért is veszíti el a hagyomány és a vallás korábbi orientációs szerepét? Mélyebbre hatolva így kérdezhetünk: *miért engedik*, hogy az ember *kivonuljon* biztonságukból?

Kényes és titokzatos jelenség – kényes és titokzatos fogalmazást igényel. Szögezzük le: nem az ember rendíti, dönti meg a hagyomány, sem a vallás plauzibilitását. Ez ugyanis, totális értelmességi rendszerekről lévén szó, nem lehetséges, hiszen, képletesen szólva, a „lábadó” embernek legalább a lábát rajtuk „kívül” kellene megvetnie, hogy nekifeszüljön megdöntésüknek. Csakhogy éppen ez a „kívül” nem létezik.

Hogy mi szolgálhat „kívül”-ként, azt hadd világítsam meg *Albert Camus Szisziüphosz mítosza* című írásának segítségével.¹⁶ „Ha ez a mítosz tragikus, ez azért van, mert hőse *tudatos*” – írja Camus; majd Oidipusz sorsára utalva, ismét a *tudatosságot* emeli ki: „Úgy vélem, minden jól van,” mondja Oidipusz, és szent ez a szó. ... Egy istent űz el ebből a világból ... Az abszurd ember igent mond, és erőfeszítése nem szűnik többé egy pillanatra sem. ... Végeredményben *tudja*, hogy ő maga az ura életének.” Camus nyilvánvalóan a modern ember önértelmezése alapján eleveníti föl az antik mítoszt. Szisziüphosz és Oidipusz lázadását az teszi lehetővé, hogy mindkettő tudatosan vállalja a kimért sorsot. Ilyenformán maga a *tudat* képezi azt a teret, ahol az istenek uralta és rendelkezéseik hálójába fogott világon *kívüli* pont elhelyezkedik, amelyre támaszkodva a mítosz világa megrendíthető. A tisztán mitikus létérzékelésből azonban éppen ez a tér és ez a pont hiányzik. Ezért nem tragikus a mítosz önmagában, elvégre csupán azt írja le, ami van, de nem egy kritikus – a faktikus létezésen, vagyis a mítosz terén *kívüli* – helyzetből szemlélve, hanem az adott és a mítoszban megerősített egyetlen létezésen belül. A tragikumhoz az szükséges, hogy a *van*-nal szembeállítódjék a *kell* és a *lehetne*, és a *van*-ról kiderüljön, hogy nem szükségképpen, valójában nem igazi lét, hanem látszat, amely a lét jogát bitorolja. A lét illetén leleplezéséhez kell a faktikus *van*-on kívül horgonyzó pont, amelyből a ténylegesre rá lehet látni, és úgy lehet érzékelni, mint *pusztán tényleges-t*, de *nem valódi-t*. Ez a pont az újkorban a *tudat*. Csakhogy a mitikus létérzékelésben nem létezik a tudat archimédeszi pontja. Camus interpretációja félreismerhetetlenül magán viseli az újkori „kívül-lét” jegyeit.¹⁷

¹⁶ CAMUS, ALBERT: *Sziszüphosz mítosza*. (ford. Dobossy László). In: KÖPECZI BÉLA (szerk.): *Az egzisztencializmus*. Gondolat • Bp., 1972., 340-346. o. (Kiemelések GCSL.)

¹⁷ Romano Guardini kijelenti, hogy a mítoszban, éppen azért, mert azt írja le, ami „van”, a szó lényegi jelentésében vett erkölcs sincs: „A valódi mitikus alak esetében nem beszélhetünk tulajdonképpen értelemben vett erkölcsről, mivel a létét, tevékenységét és feladatát a póre szükségyszerűség határozza meg.” *Religion und Offenbarung*. [»Romano Guardini Werke«] Matthias-

Ha viszont nem az ember dönti meg az átfogó világokat, akkor csak egyféleképpen fogalmazhatunk: önmaguk belső, rejtett logikája szerint „gyengülnek” meg – már ha csakugyan meggyengülésről van szó, s nem valamilyen titokzatos változásról, mely történetesen úgy mutatkozik meg, és az ember úgy érzékeli, *mintha* gyengülés, visszahúzódás lenne. Ezek szerint úgy kell elgondolnunk a változást, mint az átfogó értelmezési horizont belső szerveződésének, a horizontalkotó instanciának a *saját kezdeményezései mozgását*. Ebben az esetben – mivel nem az embert tekintjük a változás okozójának – nem ütköztünk bele az iménti apóriába, amit az átfogó rendszerrel szembeni lázadás lehetősége föltételének meghatározása jelent.

Eszerint tehát az ember nem a saját kezdeményezése alapján lép ki a hagyomány és hit „szent sátorából”, hanem a hit sátorának Szentje engedélyezi (s teszi lehetővé) ezt a kilépést; hogy azután az ember a maga döntéseként megtehesse (s a magáénak tudhassa) a sorsdöntő lépést, mely – így – valóban az ő tette. Ez egy mélyben zajló folyamat, az újkori ember szociológiailag megállapított ún. elidegenedése a hagyománytól és Istentől pedig a felszíni történés. Szakításnak csupán ama pillantás számára látszik, amely a felszínre, az eseménytörténetre koncentrál – noha természetesen ez a pillantás nem felszínnek látja, amit lát, hanem a valóság teljességének. Voltaképpen azonban az autonóm *ráció* vezetésével zajló – „felvilágosodás”-nak nevezett – újkori *exodus* a korábbi értelmesség-hagyományból nem egyéb, mint az Isten terében létező ember üdvösségtörténelmének egyik fázisa, Isten és az ember kapcsolatának egyik – kétségkívül drámai és az ember által nehezen megélhető, mert a lét-feladat megoldására szolgáló erejét a végsőkig próbára tévő – szakasza.

Nem az történik tehát, hogy az újkori ember már kevésbé hisz a hagyománynak és Istenben, mert elhagyta a hit közegét. Ez a megfogalmazás, mely vád formájában manapság oly gyakran hallható lelkipásztori prédikációs formula, bár az újkori emberi öntételezést véli ostromozni, valójában maga is osztozik benne, amennyiben túlzottan felértékeli az embert, képesnek tartván egy ilyen radikális lázadásra

Istennel szemben. Különös: voltaképpen ugyanolyan felszegett fejjel prédikálja a vissza- megtérés szükségességét, mint amilyen felszegett mozdulattal lép el tőle, s áll előtte az – általa bíralt – újkori ember. Ám ez a mozdulat maga sodorja ki az embert – nem Isten teréből, hiszen ez lehetetlen, hanem a hit közegeből, s teszi ezáltal képtelenné Isten megtapasztalására. Mert hiába van „ontológiailag” Isten terében, ez a tér csak a hit közegeiben tapasztalható meg. Csakhogy a hit meghaladja az ember erejét. Az, hogy az ember amúgy tetszése szerint, mintegy kénye-kedvére mozoghat a hit dimenziójából ki majd vissza, térül-fordul, megtér, elbukik, miközben a Jóisten izgalommal és persze irgalommal várja a dolog kimenetelét, az egyik legveszélyesebb újkori babona, a túlértékelt emberi öntudat fura keresztény vetülete. „Nem rajtunk áll, hogy hiszünk-e Istenben – mondja Simone Weil, bár nyomban hozzáteszi: ...csupán az áll rajtunk, hogy ne szeressünk hamis isteneket.”¹⁸ – Ugyanezt fogalmazza meg J. B. Metz: „Az Istenre irányuló viszonyba nem az ember lép be a maga döntése alapján és erejénél fogva, hanem már mindig is benne áll, legfőljebb elnyomhatja vagy ’elfogadhatja’ ezt a viszonyt.”¹⁹

Ilyenformán az »isten« - »természet« - »kultúra« triásza alkotta horizont mit sem veszített érvényességéből. Csupán az elemek egymással szembeni viszonya alakult át, illetve a végső értelmességet jelentő elem, »isten« adottságmódja változott egyre nagyobb mértékben deus absconditus-szá.²⁰ Következésképpen a hagyomány „szent

¹⁸ WEIL, SIMONE: *Ami személyes, és ami szent*. Válogatott írások. [»Vigilia-könyvek«] Vigilia • Bp., 1983., 43. o.

¹⁹ in: RAHNER, KARL: *Az Ige hallgatója*. Vallásfilozófiai alapvetés. (ford. Gáspár Csaba László) Gondolat • Bp., 1991., 76. o., 9. jegyzet.

²⁰ A végesség és a végtelenség „tartományai” az újkorra átrendeződtek, amennyiben »isten« végtelensége fokozatosan áthelyeződött a »természet«-be, így manapság erre mondjuk, hogy „valamiként végtelen”. Az átrendeződés oka röviden a következő: Az újkorban (pontosabban: újkorként) végbement, szekularizációnak nevezett folyamat következtében bizonytalanná vált a hagyományban megfogalmazott polaritás egyik pólusának, »isten«-nek a jelentése. E jelentésvesztéssel viszont veszélybe került a végtelenség dimenziója. Mivel azonban az európai ember szemléletmódját nem képes létezni a végtelenség tapasztalati dimenziója nélkül, ezért a végtelenség sza-

sátorából” való „kilépés” – teológiai értelemben – a hitben zajló mozgás, a hit állapotváltozása. Az *újkor az ember által kikényszerített és Isten által engedélyezett pusztai vándorlás kora.*

„...fecseg a felszín, hallgat a mély.”

Hogy a felszíni folyamatok és a mélystruktúra ellentéte csupán látzólagos, arra példaként szolgálhat a vallás és tudomány viszonya, illetve az újkori ateizmus zsidó-keresztény genealógiája. Többen – protestáns és katolikus teológusok egyaránt²¹ – úgy vélik, az európai „tudományos-profán-immanens” világszemlélet és a zsidó-keresztény kinyilatkoztatás között alapvető összefüggés rejlik. Ennek lényege, hogy a bibliai teremtetéshit – szigorúan elkülönítvén egymástól Istent mint teremtetőt és a világot mint teremtetett valóságot – az embert belehelyezi a világba, hogy ott munkálkodjék, a világot pedig az emberhez rendeli, hogy (némiképpen hegeliánusnak tetsző fordulattal

vatolójának szerepéből kitagadott »isten« helyett a »természet« vette át a végtelenség funkcióját, bár meglehetősen bizonytalanul, a minőségi végtelenség helyett inkább csak mennyiségi végtelenséget mutatva fel, azaz mintegy naturalizálódva, nyers „természet”-ként. Ilyenformán a modern természetfilozófia azon állítása, hogy a természet végtelen – föltéve, hogy minőségi és nem pusztán mennyiségi végtelenséget értenek rajta –, nem egyéb, mint a hagyományos teológiai tétel *szekularizált* továbbélése. Más aligha lehet, minthogy a természet végtelensége nyilvánvalóan nem *természettudományos* kijelentés. A természettudomány ugyanis *mér* és *megállapít*. Ám valaminek a végtelenségét lehet (a végtelenségig) hinni és remélni, lehet (előzetesen) tételezni és lehet (intencionálisan) állítani, de nem lehet *vég*-eredményként *megállapítani*, főként nem empirikus módon, méréssel. A végtelent nem lehet mérni. Ha tehát azt a valóságot, amit manapság „természet”-nek neveznek, mérni lehet, akkor eo ipso nem lehet végtelen, csupán *határtalan*. Szögezzük le: a természet gazdag, sőt szertelenül és szerfölött gazdag – de nem végtelen. Ennek tudatosítására egyébként manapság egyre inkább szükség van.

²¹ GOGARTEN, FRIEDRICH: *Die Frage nach Gott*. Tübingen, 1968; METZ, JOHANN BAPTIST: *Zur Theologie der Welt*. Mainz/München 1969; KERN, WALTER: *Christliche Genealogie des modernen Atheismus?* In: *Stimmen der Zeit* 95 (1970) 289-299. o.

élve) benne nyerjen (ön)tudatot. Ezáltal a kinyilatkoztatás mintegy de-szakralizálja a világot, „megragadhatóvá” teszi a szó szellemi és fizikai értelmében egyaránt. A világ értelmileg megragadható, mert nem a szent misztérium megnyilvánulása, vagyis nem megér(in)thetetlen titok; s a világ minden alkotórésze megér(in)thető és alakítható-felhasználható, mert nem övezi védőn a szentség glóriája: röviden a világ – *világ* és nem Isten. Azt a magabiztos és Istennel szemben lázadón öntudatos tartást tehát, mely a tudományt jellemzi, éppen az a hatalom teszi lehetővé, akivel szemben az ember lázad: Isten. Az újkori ateizmus és hagyomány-vesztés gyökere nem más, mint a zsidó-keresztény hit-tradíció.²²

Van azonban még egy tényező, mely úgyszintén alapjául szolgál a korábbi instancia virtuális megrendülésének. A vallás személyessé válásáról, illetve a *személy* szellemtörténeti megjelenéséről van szó. A zsidó-keresztény vallás nem isten-kultusz, hanem isten-hit. Amennyiben ugyanis a vallás súlypontja a kultuszról – amely lényegét tekintve konzerváló közeg – a személyes érzületre és állásfoglalásra, röviden: a hitre helyeződik, kikerül a kultikus szabályozottság fennhatósága alól és kizárólag a Fentvaló hatósága alá kerül. Ekkor pedig Isten „milyensége”, pontosabban „személyisége” dönti el – transzcendens oldalról – a hit és vele a hívő sorsát, azaz életét a világban, valamint – amennyiben a világ az emberre van bízva – a világ sorsát is. Így tehát az újkori hagyomány- és hitvesztésnek nevezett folyamat forrását kutatván ismét Istenre bukkanunk. Az a személy lép öntudatosan a hit Istenével szembe, akit az immár elhagyott hit megtagadott Istene nevezett először néven.

De hát miféle »isten« a zsidó-keresztény hit Istene, akire – noha törekvésünk logikáját követve egyre *távolodunk* tőle –, lám csak, folyton folyvást rábukkanunk?!

Kétségkívül különös, nyugtalanító, „botrányos” »isten«. Nem olyan, mint a pogány panteonok egzotikus, vad, szeszélyes, de a kultuszban mégiscsak megszelídíthető és kezelhető istenségei. Ám nem is a világon uralkodó, egyszer törvényt adó, majd annak betartásán csupán örködő, illetve teljesen visszavonuló, merőben alkot-

²² vö. GUARDINI, i.m., 198. o.

mányozó „filozofikus” instancia. Ez az Isten belép a világba, történelmet fakaszt, megszólítja az embert, közösségre lép vele. Ahogy a Biblia nevezi: *élő* Isten, vagyis az a dinamizmus jellemzi, aminek leg-szembeötlőbb megnyilvánulása az élet. Célja, szándéka van. Ha azt mondjuk, hogy a zsidó-keresztény vallás hívője felszabadul a kultusz merevsége alól, továbbá szabadabbá válik a világra, akkor ehhez hozzá kell tennünk, hogy egyszersmind erre az *Istenre szabadul rá* – vagy ez az Isten szabadul őrá –, ez pedig azt jelenti, hogy az ember egy minden határt meghaladó dinamika kifürkészhetetlen sodrásába kerül.

A jelenkori helyzet a teológiai okok fényében

Amennyiben ez a gondolatmenet igaz, akkor roppant különös megvilágításba kerül az „újkori orientáció-vesztés”-nek nevezett jelenség. Az ugyanis annak következménye lesz, hogy a *vallás hitté válik*, a hit-viszony transzcendens pólusa pedig nem valami szilárd metafizikába burkolózó, Önmagát gondoló Gondolat, hanem a bibliai Ó- és Újszövetség Istene, az elhívások, a meglepetések, kinyilatkoztatások, a rajtaütések – egyszóval: az üdvösségtörténelem – Istene. Ámde akkor mit is jelent az „újkori orientáció-vesztés” kifejezés? Vajon nem panaszkodnak már az ószövetségi próféták is, hogy az Úr „összeza-var” mindent, „rászedi” prófétáját, Jónást, és Babits merészen kemény szavával „hazudik”?! Mi tagadás: a saját útjait járja: „Hiszen az én gondolataim nem a ti gondolataitok, és az én útjaim nem a ti útja-itok – mondja az Úr. Igen, amennyivel magasabb az ég a földnél, annyival magasabbak az én útjaim a ti útjaitoknál, az én gondolataim a ti gondolataitoknál.” (Iz 56,8-9.) Ámde ha így van, akkor azt kell mondanunk, hogy az orientáció-vesztés *nem újkeletű jelenség*, s nem Isten büntetése, hanem egyenesen az Úr határozott szándéka szerint történik, s nemcsak most, napjainkban – és történetesen megesett *volt* a próféták egyikével-másikával –, hanem *mindenkor és mindenki-vel ez történik*. Az újkori orientáció-vesztésben az az *új* – ez viszont radikálisan új –, hogy már *nem az Úr szándékának érzékelik*, és nem az Úr eddig tanúsított „személyiségéből” eredeztetik. A zsidó-keresztény Isten mindig is nyugtalanító és kiszámíthatatlan, továbbá rejtelkedve megmutatkozó hatalom volt. Ezt *tudja* róla mindenki, aki *hisz* benne... Aki tehát túl sokat és keserűen panaszkodik korunk „orientá-

ció-vesztéséről” – és ebbe beleérti saját magát is –, csak arról tesz tanúbizonyságot, hogy immár megszakadt a kapcsolata a Biblia nyugtalanító Istenével, aki – kifürkészhetetlen akaratából – talán éppen a folyamatos orientáció-vesztés állapotát látja alkalmasnak az emberi életnek nevezett próbatétel megvalósítására. Legalábbis a hit erre tanított eddig. „Aki hisz, nem inog meg” (Iz 28,16b). Csakhogy: akit hinnünk kell, akihez a lépteinket igazítani kell – nem állócsillag. Ilyenformán az orientáció a zsidó-keresztény hit-tradíció Istene által uralt létezés terében soha nem afféle algoritmizálható mérnöki művelet, melynek során egy előzetesen adott képletbe behelyettesítjük a változókat mint a konkrét kor történelmi paramétereit, hanem egzisztenciális feladvány. Ha nem is az orientáció-vesztés, de az orientáció *veszélyeztetettsége* normális, „istenes” állapot.

Mindezek alapján hogyan értelmezhető a jelenlegi szellemi helyzet? Lényege az iméntiek értelmében nem az orientáció-vesztés, mert nem ebben különbözik a megelőző korszakoktól. A végtelen csakis végtelen módon határozhatja meg az embert, vagyis nem konkrét határozmányokkal látva el, hanem felelős szabadságát megalapozva. Ám a mai ember ezt az állapotot éppenséggel deficitként, a kézzelfogható orientáció hiányaként éli meg. Nem a végső értelmességet biztosító hatalom sajátosságaként, transzcendens mivoltából fakadó misztériumaként érzékeli, hanem hiánynak tekinti. Nem biztató feladatot lát benne, hanem csapást. Nem Isten felrázó működéseként észleli, mellyel minduntalan kimozdítja őt jól berendezett és szépen belakott értelmességi konstrukcióiból. Nem a gondviselés hihetetlenül – és hitetlenül még inkább – meghökkentő tevékenységének tartja, hanem vagy a lét abszurditásának, vagy időleges, átmeneti állapotnak, amelyet valamiként le kell küzdeni. Ezért és ilyen módon tekinti az újkori ember saját művének a kultúrát, amely tehát nem isteni biztatásra emelkedő *otthona*, hanem kozmikus magányra ítélt lényének ingatag és bizonytalan *menedéke*, s ennek megfelelően bánik vele.

A hagyomány jövője

Bár kezdetben, a felvilágosodás idején – az ész mint átfogó és végső instancia eredményeként – a tudomány is rendelkezett azzal a

transzcendenciával, ami szükséges az orientációs feladat teljesítéséhez, hosszabb távon azonban az ész jelentésadó és megalapozó ereje kifulladásra. Egyre nyilvánvalóbbá vált, hogy a tudomány a jelentéskonstruáló értelmezési rendszer egyik lényeges elemével sem rendelkezik. A tudomány a legkevésbé sem »szent«, azaz nem kezdet nélküli és nem transzcendens, hanem teljes mértékben emberi – sőt, ma már egyre világosabban látjuk és tudjuk: túlságosan is emberi. Ha pedig emberi, akkor ugyan lehetünk rá büszkék – mégpedig joggal –, de nem fogadhatjuk el végső instanciaként, mert akkor éppen önmagunkat fogadnánk el annak. Egyszerűen szólva ez a jellemzője az ún. posztmodernitásnak. Ezt az állapotot az értelmezési rendszerek pluralitása jellemzi. Az egymásnak feszülő rendszerek lerontják egymás jelentésmegalapozó erejét, és éppen azt nem teljesítik, amire szolgálniuk kellene. Az értelmezési változatok – bármilyen sürgetőnek, zajosnak vagy intoleránsnak mutatkozik is egyikük-másikuk – végső soron csupán *kínálatként* képesek megjelenni egy virtuális világnézeti piacon. Itt az egyén „választ”.²³ Ám nem rendelkezik a mérlegelő kritériumokkal. Elhomályosultak azok az alapok, amelyek az alternatívákat megrajzolják és a választást vezéreltik. A pluralitás önnön hatékonyságát tapasztalja.

Az értelemadó rendszernek döntő plauzibilitással kell megválaszolnia a kérdéseket. Ha több rendszer van, akkor az egyénnek kell döntenie, hogy melyiket válassza. Ám a döntéshez „végső” kritériumokra van szüksége, melyet ismét csak valamely plauzibilitási rend-

²³ A gondolatmenet plaszticitása kedvéért eltekintek számos lehetséges és szükséges finomítástól, így például attól a kérdéstől, hogy vajon valóban *individuális* döntés-e a világnézeti orientáció választása, vagy csupán az újkori emberkép mitikussá stilizált individuum-tételezéséről van szó, melynek értelmében az egyént „felvilágosult”-nak, „nagykorú”-nak, „döntésképes”-nek illik tartani. *Ténylegesen* mindig a konkrét hús-vér emberekkel van dolgunk, akik távolról sem képesek oly elegánsan és biztosan megfelelni a nagykorúság követelményének, amiként azt a felvilágosodás és az individualizmus bölcséleti normái számukra mintegy „előírják”. A lényeg mindenesetre az, hogy a végsőnek tartott instancia maga az *ember*, mégpedig a semmiféle transzcendens régióhoz nem igazodó, önmaga mértékét teremtő, újkori szubjektum, legyen az kollektív vagy individuális.

szerből kell merítenie, amelyet újabb „végső” kritériumok alapján tekint „végső”-nek – és így tovább. Míg a hagyomány és a vallás korábbi dominanciájában nem létezett az értelemadó struktúrán kívüli állapot, ahonnan rá lehetett volna kérdezni a rendszerre, addig a modernitásban és a posztmodernitásban az egyén teljes egészében „nomád” állapotra kényszerül: nem birtokkal rendelkező örökös, hanem örökös birtok nélküli száműzött, aki folyamatosan a rendszerekben „kívül” tartózkodik, és nem tud betörni egyikbe sem, mert öröklött magától értődőség híján honnan venné hozzá az indító erőt? Aki mégis úgy véli, békésen és háborítatlanul helyezkedhet el valamelyik rendszerben (például: „jó katolikus”, „hithű protestáns” „harcos ateista”, „életművész” vagy bármi más), az bizony bármikor kipenderülhet belőle, és szakadatlan küzdelmet kell folytatnia a bent/fentmaradásért, hiszen immár sem a „bent”, sem a „kint” – még kevésbé a „fent” – , sőt egyik rendszer sem kérdezhetetlenül magától értődő. És ha valaki igyekszik elnémitani a benne felmerülő kérdéseket, akkor sem érezheti magát biztonságban, mert bármikor, a legváratlanabb módon nekiszegezheti azokat egy másik ember, aki egy másik plauzibilitási rendszer nyugtalanabb lakója. Így a krónikus döntési kényszer a plauzibilitási rendszerek pluralitása folytán krónikus bizonytalansággént fennmarad, és különös hontalanságban ölt testet. Ha ez lenne a végső állapot, akkor csakugyan elegendő okunk lenne a kétségbeesésre.

Ez a hontalanság azonban a hagyományos hit fényében nem más, mint a *status viatoris* természetes állapota, valamint a hithagyomány konkrét, bár nem szükségszerű, de mindenestre legitim következménye. Olyan helyzet, amely sajátosságait, esetlegességeit tekintve az újkori ember lázadásaként jött létre, de mégiscsak üdvösségtörténelem. Ha pedig üdvösségtörténelem, akkor bizvást hihetjük, hogy az Ég áldása kíséri, még ha kevésbé érzékeljük is.

Bár ez a hit manapság tagadhatatlanul ok nélküli, ámde nem okatlan és még kevésbé alaptalan. Gondoljunk a *deus absconditus*²⁴ pró-

²⁴ Vö. A vallásszabadságról c. tanulmány A hit tárgya: a *deus absconditus* (74. o.), valamint az Isten és a »semmi« c. tanulmány »Semmi« és istenfélelem alcím (139. o.).

fétai tapasztalatára! Ez arra tanít, hogy Isten *távolságának* a tapasztalata is *isten*-tapasztalat, mégpedig – lássuk be – szerfölött illő Isten *transzcendenciájához*. Vajon nem a nap-fogyatkozásakor válik elemi módon megtapasztalhatóvá a *Nap* ereje, jelentősége? Mit tudnánk a napról, ha nem lenne éjszaka?

Azt mondtuk, hogy az újkori orientációvesztés folyamata feltartóztathatatlanul látszik. E megállapítást követő fejtegetéseink viszont arra a meglepő eredményre vezettek, hogy a vallástól és hagyománytól való újkori szakítás virtuális, mert az maga a vallási hit és a vallás végső instanciája, Isten kezdeményezésére megy végbe. Az ember kultúrateremtő aktivitása a hithagyományban alapozódik. Enélkül az újkori ember nem vélhetné magát a kultúra teremtőjének. Bibliai képpel fogalmazva az újkori ember a tékozló fiú történetét éli: valóban elhagyta az otthonát, és valóban elvándorolt, de az atyjához fűző köteléke megmaradt, az ugyanis elszakíthatatlan. A fordulat akkor következik be, amikor belátja, hogy eltávolodásának alapja egy eredendő és az eltávolodásban is ható, őt magát folytonosan hordozó kapcsolat, kötelék; és az eltávolodás sem egyéb, mint egy olyan ívnek a bejárása, melynek *van középpontja*, ami *nem ön maga*. Így az ember nem a kozmikus szolipszizmus köreit rója unottan, se nem fáradtan meghúzódik a maga építette kultúra menedékében, hanem egy végső értelmesség horizontja alatt, „végtelen meghatározottságú” szabadságában *vándorol*.

Mi ad okot erre a derűs optimizmusra? Okot – semmi. De *alapot* igen, mégpedig az a hithagyomány, amely transzcendens szerzője nyomán mindig biztatni fogja az embert a *benne rejlő szabadság* kibontakoztatására, és segíteni is fogja az új és a még újabb emberi vállalkozások sikerét – feltéve, hogy azok a hithagyomány közegén belül maradnak.

De hát kiléphetnek-e belőle?...

Hit és világ

Hihetőségi rendszere megroppanván, mintegy légüres térbe került a teológia. Tanítása egy letűnt kort idéz, mely elmúlt, s csupán maradványai, tiszteletet parancsoló emlékei színesítik jelenünket épületek, alkotások formájában. Az ekképpen valóban elmúlttá vált múlt, melyet emlékei közepette és emlékezete révén úgy barangolhatunk be, mint valami különös, idegen vidéket, nem az otthonunk többé. A belőle és felőle szüremkedő szavakat hallván a mai ember visszafelé, az elmúlt irányába fordul, a mögötte elterülő távolt fürkészi, s nem maga köré, önmagára és önmagába pillant, és még kevésbé tekint a jövőre. A keresztény igehirdetés az üdvösségtörténelem eseményeinek felidézésével nem a jelen világába vonja bele átlagos mai hallgatóját, nem a múltból megszólító, hanem a múltból szóló, és nem a múltból kiinduló, hanem csak a múltban érvényes gondolatként hat, melyre sokan úgy tekintenek, mint egykori hitvallók építette katedrálisra: megcsodálják, de lelkileg-szellemileg nem laknak benne. A mai ember is hisz, de mást és másként, belső rend nélkül, kuszán, zavarosan és zavartan. A helyzet láttán sokan panaszkodnak, számosan kétségbeesnek, némelyek visszahúzódnak, de akadnak harcias porlekedők is, akik nem fogadják el a világ folyását, bár fenekedésükkel csak a zavart fokozzák.

A hit katedrálisai most is magasodnak, látványuk akaratlanul is magára vonja figyelmünket. Harangjaik se némultak el, s minduntalan fülünkbe csengnek. Mégis: megváltozott valami bennünk és körülöttünk, ami miatt oly távolinak tűnnek ezek az emlékek, s ami miatt nem bírnak kiszabadulni a múlt fogságából az üdvösségtörténelem eseményei. Megfogyatkozott, viaszosodott, elszivárgott az az érzé-

kelő képességünk, amellyel nemcsak észleljük a történelem eseményeit, hanem meghalljuk hangjukat, el is igazodunk világukban: nemcsak kibetűzzük, hanem értjük is az írást, mert nemcsak szól hozzánk, hanem el is ér bennünket: megérint. Megzavarodott, megbénult az ember egyik legsajátabb lelki érzékelő-képessége, a hit – az a hit, amely megismer, megjelenít, meglelevenít: katedrálisokat épít. Nem a hit-tartalmak váltak hihetetlenné, idegenné, hanem maga a hit szorult vissza.

Világunkban, mely telve eszünk találékonyságának és kezünk szorgalmának megannyi látványos teremtményével, immár csak nyomaiban fordul elő a valódi hit. A modern kor törekvése, hogy biztos fészket rakjon e világban, valódi otthonává tegye, s úr legyen benne, nagy igyekezetében gondosan kitakarított belőle mindent, amiről úgy vélte, nem oda való, vagy csalókan kiszólitja belőle. Mivel az ember egyre eredményesebben szaporítja termékeit, s aggatja velük tele szűkebb s tágabb környezetét, így hovatovább mindenütt olyasmivel találkozunk, amit ő maga alkotott. Körülnézve többnyire tudásának, értelmének és szorgos leleményének gyümölcseit pillantja meg, s értelemmel szerzett ismereteinek eredményei tükrében önmaga tekint rá vissza mindenünnen. A hit kora lejárt, hiszen az oly sok tudással épülő bonyolult dolog-világ fogaskerekeit, emeltyűit csakis avatott és büszke szakértelemmel lehet igazgatni, nem pedig jámbor és alázatos hittel. A hit ilyenformán kiszorult a világból.

Ám ezzel nem semmisült meg, hanem éppen visszatért oda, ahonnan eleve fakadnia kell.

Mert a hit – s erre szándéka ellenére, de iparkodása eredményeként éppen a modern ember maga szabta sorsa mutat rá –, a valódi hit „túl-világi”, s onnan léssen eljövendő.

Különös állapot: a hit most, e kifürkészhetetlen, távoli, mert mesziről ideszivárgó csöndben sajátos módon éppen *hitre* szorul, hiszen a hihetőség rendszerét kell megalkotni, újjáépíteni, „újrahinni”, melyet – ha egyszer a *hihetőség* alapja – nem más természetű okfejtéssel és racionális érveléssel hozunk létre (ezzel amúgy is tele a világ), hanem egyesegyedül hittel, hogy azután, ha már „megalkottuk” mint első és végső horizontot, kitapasszuk értelmi érvekkel (kockáztatván persze, hogy vagy leperegnek róla, vagy kikezdik).

A hit és a világ kapcsolata bonyolult és érzékeny. Bár a hit sem mentes a világtól, amennyiben hozzá van rendelve, elsősorban mégiscsak a világ van ráutalva a hitre, semmint fordítva. A valódi hit „túl-világi”. A hit első naivitását elveszítvén, ma már, hitefogyottan is több tapasztalatunk van a hittel kapcsolatban, mint amennyit „hívó” korok embere vallhatott a magáénak. Mintha a hit fogyatkozásával arányosan finomodott volna az iránta táplált érzékenységünk, s hiányának megszenvedése sajátos tapasztalattal gazdagította volna vele kapcsolatos ismereteinket, melyeket hittel inkább átítatott koroktól örököltünk.

E minden színkavalkáldja ellenére is alkonyi világunkban különös élességgel mutatkozik meg: a hit nem része a világnak, minthogy nem abból nyerjük, hanem alapja és támasztéka, miként a horizont nem része a tájnak, hanem rendező elve, és miként az ima nem a világban van, hanem a világ van az imában (M. Buber), és a nyelv, az értelmes szó sem a világ része, hanem az értelmes beszéd alkot világot. Hasonlóképpen a hit: nem a világban van mint afféle alkotó elem, melynek hiánya alkalmasint megváltoztatja ugyan a világ képét, de nem rendíti meg a dolgok „rendjét”. Nem a röpké, gyökértelesen, mulékony és fecsegő, hanem a szívós, mély és hallgató hit – ez a valódi hit nem a világból folyik, mely maga izgága, mulékony és sokbeszédű, hanem belefolyik a világba, s feszessé teszi eresztékeit, artikulálttá hangjait, és rendbe rántja ezerirányú mozgását. E hit fénye világítja a dolgokat világgá, s ilyen értelemben „túl-világi”. A fény forrása lévén, maga láthatatlan, örök szolga, mely mindig mást láttat, másra szórja fényét, mást emel föl és mást tart a magasban. Szádba adja az értelmes szavakat, de dadogás mögé rejtőzik, ha szavaival őt magát akarod kifejezni. Megvallani lehetetlen, hiszen a hit hordozza a hitvallást is. Egyedül az intencióban, a megvallás szándékában rejlik benne, de a szó soha nem éri be az intenciót, s az intenció nem éri be a szóval. Ez a másra világító fénylés, e mást érvényesítő visszahúzódás, e szolgai jelenlét és tettenérhetetlen teremtes a hit ereje. Ami erős és nagy, tehetős és teremtető, annak nincs szüksége önmaga mutogatására; bátran rejtve maradhat, hiszen jelen van alkotásaiban. A hit világot teremtető erejét tagadó szellemiség – félreértve a hit és világ imént jellemzett viszonyát, valamint a hit rejtezkedését – az irracionalitás terepére száműzte a hitet, s első pil-

lantásra tehetősebb és módosabb – ígéretesebb és kevésbé titokzatos – gazdára hagyatkozott, a magában álló, büszke értelemre. Pedig a hit nem ellensége, de még csak nem is ellenfele az értelemnek, hanem különös, rejtélyes-rejtőzködő társa. A hit az értelem „őrangyala”.

Az üdvösségtörténelem eseményeit felidéző igehirdetés a hit-érzéket szólítja meg, s a hit teszi e múltban lezajlott eseményeket jelenvalóvá. A múltat a hit emeli be a jelenbe, s avatja örök jelenné, mert bennünk fészkelve, mindenkor és mindenhová magunkkal visszük. A múlt meg-jelenítése, és a dolgok világgá rendezése a hit ugyanazon termékeny és teremtető munkálkodása, így létesítvén kapcsolatot az üdvösségtörténelem múltbeli és transzcendens eseményei, valamint az ember mindenkori jelenvalósága és immanenciája között. A hit a szellemi-lelki látómező célkeresztje, melyből szétfutnak az idő dimenziói, s folyamatos világgá rendezik azt a valamit, amire még szavunk sincs – hit „előtti” –, mely meg tudná nevezni a dolgoknak világgá formálását megelőző, a hit e rendező-teremtető aktusa előtti állapotát.

A hit ama teremtető határ-átlépéseink egyike, melyek során ténylegessé válik valami lehetséges, létezővé valami létrevaló: a csendből kibomlik a zene, a dologból az értelmes szó – a hitből a világ. A határok persze nem idegen régiókat választanak el, mert miként a bölcselők mondják, a határ nem csak elválaszt, hanem össze is köt, s az átlépés csak akkor lehetséges, ha van valami közös a két oldalon: így a zene lehetőségi föltétele a zenét magába fogadó csönd, az értelmes szóé a megszólításra váró dolog belső érthetősége, s a világé a megvilágító hit.

Az ember nem üres kézzel érkezik a nemlétből; teremtető képességekkel ruházta fel Teremtetője: életrevalóul a szeretetet, létrevalóul az értelmet és az akaratot, útravalóul pedig a hitet s a reményt ajándékozta neki. Ezekkel az ajándékokkal azonban, noha valódi tulajdonunk mindegyik, nem bánhatunk tetszésünk szerint. Mindegyiknek megvan ugyanis a maga belső logikája, mely eleve megszabja, hogy mire és miként használhatjuk. Így tehát a hittel sem rendelkezünk szabadon. Nemcsak azért nem, mert végső soron ajándék – miként a teológia mondja, Isten „ingyenes” kegyelmi ajándéka –, hanem mert szigorú belső törvényei vannak: nem lehet bármit és bárhogyan hin-

A Názáreti Jézus az elátkozottak keresztnél függött, mi a hitvesztés keresztnél feszülünk. De ha hitet csak mások hite fakaszthat, akkor miért ne kapaszkodhatnánk a Golgota keresztnél? Mi lehetne ennél „hitszerűbb” fogódzó? Legföljebb Jézus utolsó szavaihoz – „Atyám, kezedbe ajánlom lelkemet!” – a hit árnyékba húzódásának korában élő ember hozzátoldja a maga fájalmát: „...és tépelődéseimet, kínzó kételyeimet, pörös tagadásaimat is!” Ezáltal a hit bizonyossága egy lépéssel hátrébb, de ugyanakkor mélyebbre is kerül: nem a valóságon kívülre, hanem a szívéhez közelebb. A megrázkódtatások során a hit egyre mélyebbről nyeri bizonyosságát, talán már nem is tudjuk, honnan. Végül a hit hordozza majd a kételkedést is. S ebben a folyamatban bizonyul annak, amit a keresztnység tart róla: Isten kegyelmi ajándékának – „túl-világi”-nak.



A hit oly sok katedrális, a múlt, nem a korábbi generációk visszahozhatatlan tevékenységének emléke, nem érdekességek korlátlanul és kötelezettség nélkül szemlélhető tárháza, hanem örökbe kapott világunk alapzata, mely magán hordja a régiek hitének veres vonásait. Nem műemlék, nem az emlékezet anyaga, hanem *példa*, mely a múltból magasodik-ível *elénk*. Beszédesen azonban csak akkor válik e példa, ha azzal az érzékszervünkkel fordulunk feléje, amelyet szüntelenül szöveg, s amellyel képesek vagyunk meghallani hangját – a hittel.

Néhány kifejezés magyarázata

a priori • előzetes, megelőző

ad extra • kifelé, kifelé irányuló tevékenység, pl. propaganda

ad intra • befelé, befelé irányuló tevékenység, pl. tanítás

aporia • kiúttalanság, logikai zsákutca

aporetikus • megoldhatatlan vagy nehezen megoldható

apoteózis • istenítés, megdicsőülés, megistenülés

aszimptotikus • végtelenül megközelíthető, de soha el nem érhető

axiológiai • értékelméleti, értékelméletre vonatkozó

capacitas dei • Isten megismerésének, befogadásának képessége

concupiscentia • „rendetlen” kívánság, az ösbűn következménye az emberi természetben

conditio sine qua non • szükséges és elengedhetetlen feltétel

coram deo • Isten előtt

desiderium naturale • természetes kívánság; valamely létező olyan vágya, melynek betöltése megfelel a természetének

deus absconditus • rejtelkedő Isten

deus sive nihil • Isten avagy semmi

diszkurzív • lépésről lépésre haladva következtető, kifejtő

diszpozíció • készség, hajlam, képesség, beállítódás

ecclesia peregrinans • a földi, vándorló egyház

epifánia • megjelenés, a szent megjelenése

epigenezis • fokozatos, fejlődés útján végbemenő kialakulás

felix culpa • „boldog bűn”, a katolikus húsvéti liturgia kifejezése,

Krisztus megváltó művének erejére utal

hermetizmus • titkosság, a nyilvánosság előli elzártság

imperatívusz • felszólítás, erkölcsi parancs

- kognitív • megismerő, ismeretelméleti, a megismeréssel kapcsolatos
 konstitutív • valamivel együtt alapvető, meghatározó
 kontingens • esetleges, nem szükségszerűen létező
 kontingencia • esetlegesség
 korreláció • viszony, viszonyban állás, viszonyulás, függőség
 korrelátum • korrelációban, viszonyban álló, függőségben lévő
 (dolog)
 maxima • erkölcsi elv
 metatetika • az etikai gondolkodást vizsgáló filozófia
 objectum formale • „formális tárgy”, valamely vizsgálat szempontja
 objectum materiale • „agyagi tárgy”, az a tárgy, amelyre a konkrét
 vizsgálat irányul
 objektivizmus • tárgyiág, tárgyilagosság
 ontikus • a létezésre vonatkozó
 ontológia • lételmélet, a létre vonatkozó
 perceptív • felfogó, észrevevő (képesség)
 plauzibilitás • hihetőség, magától értődőség
 posztulátum • olyan tétel, amelyet igaznak tekintenek, noha nincs
 bizonyítva és nem is bizonyítható.
 predestináció • eleve elrendelés (vö. reprobáció).
 premissza • előfeltevés
 proprium christianum • keresztény sajátosság, ami csak a keresztény-
 séget jellemzi
 radix • gyökér
 reprobáció • eleve elvetés (vö. predestináció)
 status victoris • az úton lét állapota, ideiglenesség
 sub specie aeternitatis • az örökkévalóság nézőpontjából
 sui generis • sajátosan
 szolipszizmus • végletekig vitt szubjektív idealizmus
 teleologikus • célirányos, célra rendelt
 teologumenon • a teológia számára jelentős, teológiai fogalom, téma
 terminus a quo • kezdőpont
 terminus ad quem • végpont
 verbum externum • külső szó; közlés
 verifikáció, verifikál • igazolás, igazol